BIBLISCHE STUDIEN

HERAUSGEGEBEN VON

PROF. DR O. BARDENHEWER IN MÜNCHEN

NEUNZEHNTER BAND

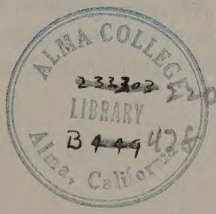
ERSTES HEFT

FREIBURG IM BREISGAU
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG
1914
BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN, LONDON UND ST LOUIS, MO.

DIE STELLUNG JESU
ZUM
ALTTESTAMENTLICHEN GESETZ

VON

DR KARL BENZ



FREIBURG IM BREISGAU
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG
1914
BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN, LONDON UND ST LOUIS, MO.

3762

Imprimatur

Friburgi Brisgoviae, die 16 Octobris 1913

✠ **Thomas,** Archiepp̃s

Alle Rechte vorbehalten

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg

Vorwort.

Die Stellung Jesu zum alttestamentlichen Gesetz bildet ein Grundproblem der Leben-Jesu-Forschung und ist mit der Frage nach dem Wesen des Christentums fast gleichbedeutend. Vorliegende Arbeit soll eine Ergänzung sein zu des Verfassers „Ethik des Apostels Paulus“ (Freiburg 1912). Die überaus wichtige Rolle, welche das Gesetzesproblem in den Briefen des Weltapostels spielt, legt die Frage nach der Stellung, die Jesus zum Gesetze Mosis eingenommen hat, unmittelbar nahe. Wenn der Verfasser die Parallele nicht in der ersten Arbeit schon gezogen hat, so geschah das aus der Überzeugung heraus, daß die Gesetzesfrage bei Paulus sowohl als bei Jesus zuerst einer gesonderten Untersuchung bedarf, ehe man einen Vergleich ziehen kann.

München, im Oktober 1913.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort v

I. Pietät gegen das Gesetz 1

1. Jesus lebt im Alten Testament und unterwirft sich dem mosaischen Gesetz 1

2. Jesus verweist andere auf das mosaische Gesetz als Norm 3

3. Jesus kämpft für das Gesetz gegen die Gesetzlichen . . 5

II. Überbietung des Gesetzes nach der ethischen Seite . . 11

1. Jesus verschärft und erhöht die sittlichen Forderungen . 12

2. Jesus vereinheitlicht die sittlichen Normen . . . 32

3. Jesus betont den organischen Zusammenhang zwischen Altem und Neuem 38

III. Ankündigung und Anbahnung einer vollkommenen Gottesverehrung 49

1. Jesus ist Herr über den Sabbat 49

2. Jesus ist größer als der Tempel 54

3. Jesus besiegelt den Neuen Bund mit seinem Blute . . 64

Schluß: Zusammenfassung und Vergleich mit Paulus . . 69

Stellenverzeichnis 73

I. Pietät gegen das Gesetz.

1. Jesus lebt im Alten Testament und unterwirft sich dem mosaischen Gesetz.

Wir sehen Jesus als zwölfjährigen Knaben im Tempel mitten unter den Schriftgelehrten sitzen, ihnen aufmerksam zuhören und sie durch seine tiefsinnigen Fragen und Antworten in Erstaunen setzen (Lk 2, 46 47). Die Heilige Schrift enthielt ihm die Offenbarung Gottes, den geschriebenen Willen des himmlischen Vaters an sein Volk. Darum brachte er dem Gesetz und den Propheten das größte Interesse, tiefe Ehrfurcht und bis zu seinem dreißigsten Jahre (Lk 16, 16) willigen Gehorsam entgegen. Mit Worten der Schrift weist er den Versucher zurück (Mt 4, 4 ff). Er verteidigt sich und seine Jünger gegen die Vorwürfe der Pharisäer durch Hinweis auf das Alte Testament (Mt 9, 13; 12, 3 ff). In seiner Heimat zu Nazareth (Lk 4, 16 ff) und gegenüber den Johannesjüngern, welche ihn im Auftrage ihres Meisters darüber befragten (Mt 11, 2 ff), beruft er sich auf den Propheten Isaias zum Erweise, daß er der verheißene Messias sei. Wo immer möglich, stützt er seine Lehre auf Schriftstellen (Mk 10, 6 ff; 12, 28). In seinem Leben und Leiden sieht er Schritt für Schritt Worte der Schrift in Erfüllung gehen (Lk 22, 37. Jo 13, 18; 15, 25. Mk 14, 27. Mt 26, 54. Mk 14, 49). Die Verkündigung des Evangeliums durchflicht er reichlich mit Beispielen aus der alttestamentlichen Geschichte. Dazu kamen zahlreiche Anspielungen, namentlich an Psalm- und Prophetenworte, welche am deutlichsten zeigen, wie sehr Jesus vertraut war mit dem Alten Testament und wie sehr er seine eigene Lehre darauf aufbaute[1].

[1] Näheres s. Fritz Barth, Die Hauptprobleme des Lebens Jesu[4], Gütersloh 1911, 79.

Die Institutionen des Alten Bundes sind ihm heilig. Jesus bezeichnet den Tempel als Haus seines Vaters (Jo 2, 16), als ein Bethaus für alle Völker (Mk 11, 17). Wer beim Tempel schwört, schwört bei dem, welcher darin wohnt (Mt 23, 21). Erfüllt von der Heiligkeit der alttestamentlichen Kultstätte, trieb Jesus Käufer und Verkäufer hinaus (Mt 21, 12 f. Mk 11, 15 ff). Es ist bezeichnend für seine Stellung zum mosaischen Gesetz, daß sein Bruch mit den Priestern nicht etwa darin seinen Grund hat, „daß er dem Kultus als Aufklärer gegenübersteht, sondern vielmehr darin, daß er es mit der Heiligung des Tempels ernster nimmt als die Priester“ [1]. Wie er gerne im Tempel weilte und für seine Heilighaltung eiferte, so hatte er die Gewohnheit, am Sabbat die Synagoge zu besuchen (Lk 4, 16). Den Sabbat (Mt 24, 20), die Opfer im Tempel (Mt 5, 23; 23, 18 f), die Gerichtsverfassung der Juden mit ihren beiden Instanzen, dem Lokalgericht und dem Synedrium in Jerusalem (Mt 5, 22), betrachtet Jesus als zu Recht bestehend. Selbst die Autorität der Schriftgelehrten und Pharisäer anerkennt er im Prinzip, insofern sie eben auf dem Stuhle Mosis sitzen und sein Gesetz verkünden und erklären (Mt 23, 1 ff).

Dieser seiner konservativen Stellung zum Alten Testament und seinen Einrichtungen überhaupt entspricht es, daß er das Gesetz Mosis auch in seinen rituellen Bestimmungen achtete. Als zwölfjähriger Knabe zog er zum erstenmal mit seinen Eltern hinauf nach Jerusalem, um dort das Osterfest zu feiern, und ebenso sehen wir ihn während seines öffentlichen Lebens zu den Festzeiten den Tempel besuchen, wie er auch mit seinen Jüngern das Paschalamm aß. Wenn Jesus die Bedenken Johannes' des Täufers, die dieser seinem Verlangen, von ihm getauft zu werden, entgegenhält, mit den Worten zerstreut: „Es ziemt sich für uns, alle Gerechtigkeit zu erfüllen“ (Mt 3, 15), so darf dieser Ausspruch wohl auch in gewissem Sinne auf seine Beobachtung des mosaischen Ge-

[1] W. Lütgert, Die Liebe im Neuen Testament, Leipzig 1905, 86.

setzes angewandt werden. Jesus kann ruhig an die Juden die Frage richten: „Wer von euch kann mich einer Sünde beschuldigen?“ (Jo 8, 46.)

2. Jesus verweist andere auf das Gesetz als Norm.

Wie Jesus selbst das Gesetz beobachtet hat, so hielt er gelegentlich auch andere dazu an. Den geheilten Aussätzigen befiehlt er, sich, wie Moses verordnet hat, den Priestern zu zeigen und das vorgeschriebene Reinigungsopfer darzubringen (Mt 8, 4. Mk 1, 44. Lk 5, 14; 17, 14). Als der reiche Jüngling fragte: „Meister, was soll ich Gutes tun, um ewiges Leben zu erlangen?“ da antwortete Jesus: „Willst du zum Leben eingehen, so halte die Gebote“, und zitierte die Vorschriften der zweiten Tafel des Dekalogs (Mt 19, 16—19). Ebenso erscheint das Gesetz als Lebensnorm im Gleichnis vom reichen Mann und dem armen Lazarus. „Sie haben Moses und die Propheten; sie sollen auf diese hören“ (Lk 16, 29), ruft Abraham dem Reichen in der Hölle zu, als dieser ihn bat, Lazarus zu seinen Brüdern zu schicken, damit diese nicht auch in die Hölle kommen. Für sich allein betrachtet kommt dieser Stelle keine große Bedeutung zu, da sie eben als Einkleidung der Lehre über den Reichtum und die Armut dient und als Akkommodation an die jüdische Zuhörerschaft gedeutet werden könnte. Aber im Zusammenhalt mit andern Aussprüchen, insbesondere mit der Antwort auf die Frage des reichen Jünglings, ist auch diese Stelle ein Beweis dafür, daß Jesus das richtig verstandene Alte Testament als genügende sittliche Norm in einzelnen konkreten Fällen betrachtet hat. Eine prinzipielle Stellungnahme zur Ethik des mosaischen Gesetzes ist damit freilich nicht gegeben. Sowenig wir uns darüber wundern, daß der Herr bei der Forderung des Jünglings nach einer Aufzählung der einzelnen zum Leben notwendigen Gebote sich an die jedem Juden geläufigen zehn Gebote hielt, so natürlich finden wir es, daß Jesus die versuchliche Frage des Gesetzeslehrers: „Meister, was muß ich tun, um ewiges Leben zu erlangen?“ mit der Gegenfrage

beantwortet: „Was steht im Gesetze geschrieben? Wie liesest du?“ (Lk 10, 25 ff.)

Nicht bloß das Gesetz selbst anerkennt Jesus als Norm des Lebens, sondern einmal mahnt er sogar die Volksmassen, die Lehren und Vorschriften der Pharisäer und Schriftgelehrten zu beobachten: „Alles, was sie euch sagen, das tut und haltet“ (Mt 23, 3). Dieser Ausspruch ist um so auffallender, als er auf der letzten Reise nach Jerusalem getan worden ist — zu einer Zeit, da Jesus sich nicht mehr damit begnügte, die Vorwürfe der Pharisäer und Schriftgelehrten zurückzuweisen, sondern bereits zum Angriff übergegangen war. Jesus anerkennt den Amtscharakter seiner Gegner und verweist das Volk an ihre vom Gesetze selbst garantierte Autorität, obwohl er die persönlichen Fehler dieser Heuchler offen geißelt und vor ihrem Beispiele warnt. Er selbst aber — und das ist bezeichnend für sein Selbstbewußtsein — setzte sich über diese Autorität weg und entnimmt auch seine Jünger ihrer Gewalt. „Lasset sie, sie sind blinde Führer von Blinden; wenn aber ein Blinder einen Blinden führt, so werden beide in eine Grube fallen“ (Mt 15, 14), so hat der Herr lange zuvor zu seinen Jüngern (Mt 15, 12) gesprochen. An diesen beiden Beispielen sehen wir deutlich, wie sehr Jesus individualisiert und — soweit nicht Prinzipien in Frage stehen — alles dem pädagogischen Gesichtspunkt unterordnet. Autorität muß sein! Die Masse des Volkes kann der Autorität der jüdischen Obrigkeit noch nicht entbehren; seine Jünger aber haben ihn, den Sohn des himmlischen Vaters, selbst zum Führer auf dem Wege zum Leben: „Einer ist euer Führer, der Christus“ (Mt 23, 10). Zugleich ergibt sich daraus bereits, daß der Anschluß an den König des Gottesreiches eine Befreiung von den Gewalten der jüdischen Theokratie zur Folge hat. Diese Wahrnehmung wird sich uns im weiteren Verlauf der Untersuchung bestätigen. Zunächst wollen wir den Kampf gegen den Pharisäismus behandeln.

3. Jesus kämpft für das Gesetz gegen die Gesetzlichen.

Wir lassen hier die Aussprüche beiseite, welche Jesus getan hat zu seiner und seiner Jünger Verteidigung, weil sie im Grunde genommen über eine bloße Kritik des Pharisäismus hinausgehen und bereits eine neue religiöse Ära ankünden. Wo dagegen Jesus zum Angriff übergeht, beschränkt er sich naturgemäß darauf, den Pharisäern ihre unsittliche Handhabung des Gesetzes vorzuwerfen. Schon während der Tätigkeit Jesu in Galiläa kam es zum endgültigen Bruch mit den Schriftgelehrten und Pharisäern. Nachdem bereits die freiere Stellung Jesu gegenüber dem Sabbatgebote zu einer scharfen Auseinandersetzung geführt hatte, ohne indes ein prinzipielles Urteil über die jüdischen Überlieferungen zu zeitigen, gab das Ärgernis, welches die Pharisäer am Essen der Jünger mit ungewaschenen Händen nahmen, dem Herrn den Anlaß, dem Pharisäismus das Verwerfungsurteil zu sprechen (Mk 7, 1 ff. Mt 15, 1 ff).

Die Waschungen waren von den Pharisäern ausgegangen und zur Zeit Christi fast allgemein in Übung, so daß sie mit Recht zu der „Überlieferung der Alten“ (Mk 7, 3. Mt 15, 2), zur Halacha gerechnet werden konnten. Diese Vorschriften waren überaus zahlreich und gingen bis ins einzelnste. Bis zu 26 Bestimmungen waren allein über das Händewaschen am Morgen nachzusehen. Vor und nach dem Essen, bei der Rückkehr von einem öffentlichen Orte mußten die Hände gereinigt und hiebei je nachdem eingebogen oder ausgestreckt werden. Dazu kamen die regelmäßigen Besprengungen der alltäglichen Gebrauchsgegenstände wie Becher und Schüsseln (vgl. Mt 23, 25 26), ja sogar der Bänke[1]. War es an sich schon sittlich bedenklich, eine solche Unsumme von Vorschriften, deren Erfüllung viel Zeit und Geld kostete und deshalb überhaupt nur den Reichen möglich war, dem Volke auf das Gewissen zu binden, so mußte es geradezu unsittliche

[1] Emil Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II⁴, Leipzig 1907, 565.

Folgen haben, wenn solche zeremonielle Bestimmungen auf gleiche Stufe mit dem Sittengesetz gestellt wurden. „Wer ohne Händewaschung zu Tische sitzt, ist ebenso schuldhaft wie ein Mensch, der sich einer Buhlerin hingibt.“[1] Das war Ansicht der Rabbinen.

Jesus (Lk 11, 37 38) und seine Jünger kümmern sich nicht um diese pharisäischen Vorschriften, und der Herr erklärt kategorisch: „Das Essen mit ungewaschenen Händen verunreinigt den Menschen nicht“ (Mt 15, 20)[2]. Doch die Anklage der Gesetzeslehrer lautet viel allgemeiner: „Warum übertreten deine Jünger die Überlieferung der Alten?“ (Mt 15, 2.) Jesus stellt nicht in Abrede, daß er bei seinen Jüngern Übertretungen der aus dem mosaischen Gesetz abgeleiteten Halacha dulde. Er erwidert den Vorwurf mit der Gegenfrage: „Warum übertretet denn ihr eurerseits das Gebot Gottes eurer Überlieferung zulieb?“ (Mt 15, 3.) Zum Beweise führt er die Lehre der Pharisäer an, daß man von der Erfüllung des vierten Gebotes entbunden sei, sobald man die den Eltern schuldige Unterstützung dem Tempel weihe. Jesus bezeichnet diese sittliche Verirrung mit einem Wort des Propheten Isaias als Lippendienst, als wertlose Äußerlichkeit, als Scheintugend, wobei das Herz sich von Gott fernhält, da das sittliche Streben nicht auf wahre Tugend gerichtet ist (Mt 5, 8). Wenn der Herr sich auch den folgenden Vers des Propheten zu eigen macht: „Vergebens ehren sie mich mit ihren Lehren von Menschengeboten“ (Mt 15, 9), so verwirft er damit die jüdische „Überlieferung“ überhaupt. Denselben Gedanken finden wir ausgedrückt in den Worten: „Jede Pflanze, die mein himmlischer Vater nicht gepflanzt, wird ausgerissen werden“ (Mt 15, 13). Alle Unterweisungen, die nur Erzeugnisse des Menschengeistes sind, werden dahinfallen — gemeint ist die Unsumme von Geboten des Pharisäismus, welchen samt ihren Urhebern der Untergang angekündigt wird. Das

[1] Le Camus, Leben unseres Herrn Jesus Christus I, Freiburg i. Br. 1893, 428.

[2] Die Begründung behandeln wir aus systematischen Gründen später.

war unbedingt notwendig, wenn das Gewissen von einer unerträglichen Last entbunden und dem sittlichen Streben seine gerade Richtung auf das ethisch Wertvolle wiedergegeben werden sollte. Eine bloße Unterscheidung zwischen sittlich berechtigten und unberechtigten Konsequenzen bzw. Zusätzen zum Gesetz hätte nicht geholfen, da die Masse der Menschengebote zu groß geworden war und sich gerade an die ethisch unbedeutendsten Bestimmungen des Pentateuchs angesetzt hatte. Was untergeordnetes Mittel war, ist Selbstzweck geworden.

Noch gründlicher hat Jesus mit dem Pharisäismus abgerechnet bei seiner letzten Reise nach Jerusalem (Mt 23, 1—39). Während die eben behandelte Kritik der pharisäischen Ethik veranlaßt war durch einen Angriff gegen die freiere Lebensführung der Jünger, ging Jesus nunmehr, da sein Leben sich zu Ende neigte, von sich aus zum Angriff über (vgl. Mk 12, 38; Lk 20, 45). Der erste Vorwurf, den er den offiziellen Verkündern und Wächtern des mosaischen Gesetzes machte, war der klaffende Widerspruch zwischen Wort und Tat: sie tun selbst nicht, was sie andere lehren. „Sie binden schwere Lasten und legen sie den Menschen auf die Schultern, sie selbst aber mögen sie nicht mit dem Finger bewegen“ (Mt 23, 3 4). Die gesetzlichen Bestimmungen, die ohnehin zahlreich genug sind, werden noch vermehrt; ein Zaun wird um das Gesetz gemacht, damit dasselbe ja sicher beobachtet werde. Auf diese Weise wird der Vollkommenheitsbegriff ins Unerreichbare gesteigert. Das alles geschieht lediglich, um ihren großen Eifer zu dokumentieren. In Wirklichkeit kümmern sie sich nicht um ihre eigenen Vorschriften. Sie begnügen sich mit dem Schein der Tugend. Wenn auch der Nachdruck auf der Inkonsequenz und Heuchelei der Pharisäer liegt, so läßt sich doch auch hier mit Sicherheit entnehmen, daß Jesus die Zusatzbestimmungen zum Gesetz als Auswüchse betrachtet.

Wie die Pharisäer durch ihre Lehren glänzen wollen, so suchen sie durch ihr Benehmen die Bewunderung der Leute

zu erwecken (vgl. Mt 6, 1—18). Hatten die Juden, um Ex 13, 1—16 und Dt 6, 4—9; 11, 18—20 buchstäblich zu erfüllen, auf Arme und Brust Gebetsriemen geheftet, so trugen die Pharisäer dieselben besonders breit. Moses hatte verordnet, Fransen an den Mantel zu machen als Unterscheidungsmerkmal von den Heiden und als Erinnerungszeichen an das Gesetz (Nm 15, 38. Dt 22, 12). Die Pharisäer benutzten auch diese günstige Gelegenheit, um ihren Gesetzeseifer zur Schau zu tragen, und machten ihre Quasten länger als die andern Leute. Wie diese Übertreibung von Äußerlichkeiten, so zeigt auch ihre Sucht nach Ehrenbezeigungen seitens des Volkes (Mt 23, 6 7), daß Egoismus das treibende Motiv ihrer Frömmigkeitsübungen war.

Bei dieser Geistesverfassung waren die Schriftgelehrten und Pharisäer unfähig, in das Reich Gottes einzugehen, ja sie hinderten noch andere am Eintritt. So eifrig sie sind in der Gewinnung von Proselyten, — es ist verlorene Mühe; sie werben für die Hölle. Statt die Seelen von den bisherigen Lastern zu befreien, verstrickt das Pharisäertum dieselben in neue, in Heuchelei und Hochmut, so daß der mühsam gewonnene Proselyt ein Sohn der Hölle wird, doppelt so schlimm, als die Pharisäer selbst (Mt 23, 13—16).

Die nur auf den Schein gerichtete selbstsüchtige Gesinnung der Pharisäer vertrug sich nicht mit ehrlicher Erfüllung der klaren Forderungen des Gesetzes. Durch nichtswürdige Distinktionen suchte man das Gebot Gottes zu umgehen. Als Beispiel wird die pharisäische Kasuistik bezüglich des Schwures herausgegriffen und ihre ganze Lächerlichkeit und Unsittlichkeit aufgezeigt. „Wehe euch, ihr blinden Führer, die ihr saget: Wenn jemand beim Tempel schwört, das gilt nichts; wer aber beim Golde des Tempels schwört, der ist verpflichtet. Ihr Toren und Blinde, was ist denn mehr, das Gold oder der Tempel, der das Gold geheiligt hat? Ferner, wenn jemand beim Altare schwört, das gilt nichts; wer aber bei der Gabe, die darauf ist, schwört, der ist verpflichtet. Ihr Blinde, was ist denn mehr, die Gabe oder der Altar, der die

Gabe heiligt? Wer denn beim Altar schwört, der schwört bei ihm und bei allem, was darauf ist; und wer beim Tempel schwört, der schwört bei ihm und bei dem, der ihn bewohnt. Und wer beim Himmel schwört, der schwört beim Throne Gottes und bei dem, der darauf sitzt" (Mt 23, 16—22). Solche Haarspaltereien, erfunden, um sich unbequemen Verpflichtungen zu entziehen bzw. der vom Gesetz angekündigten Strafe (Ex 20, 7. Dt 5, 11) zu entgehen, mußten die Gewissen verwirren und Meineid bzw. Eidbruch begünstigen. Jesus weist mit scharfen Worten diese verderblichen Lehren zurück, die Treu und Glauben untergraben. Seine Begründung ist sehr einfach und einleuchtend. Ob der Schwur in dieser oder jener Form geschieht, das ändert nichts an der Verbindlichkeit des Eides. In jedem Falle wird Gott zum Zeugen angerufen.

„Wehe euch, ihr Schriftgelehrten und Pharisäer, ihr Heuchler, ihr verzehntet Münze, Anis und Kümmel und lasset dahinten das Schwere vom Gesetz, das Recht, die Barmherzigkeit und die Treue. Dieses galt es zu tun und jenes nicht zu lassen" (Mt 23, 23). Vorschrift war laut Lv 27, 30; Nm 18, 21 ff, Feld- und Baumfrüchte zu verzehnten. Die Pharisäer dehnten die Zehntpflicht auch auf ganz unbedeutende und wertlose Gartenpflanzen aus. Das war Übereifer, der an sich keinen Tadel verdiente, wäre nicht eine grobe Vernachlässigung der wichtigsten Gesetzesforderungen damit verbunden gewesen. Dieser Vorwurf beleuchtet noch greller wie der vorhergehende die sittliche Hohlheit der Pharisäer, die sich unter einem Übereifer in nebensächlichen Dingen verbirgt. „Ihr blinden Führer, die ihr die Mücke seihet, das Kamel aber verschlucket!"

Die folgenden Verse bringen eine neue Steigerung und treffen den Pharisäismus ins innerste Mark. „Wehe euch, ihr Schriftgelehrten und Pharisäer, ihr Heuchler, daß ihr Becher und Schüssel auswendig reinigt, inwendig aber sind sie voll von Raub und Unmäßigkeit. Du blinder Pharisäer, reinige zuerst, was drinnen ist im Becher, damit auch das Auswendige

rein sei“ (Mt 23, 25 26). Das äußerlich sorgfältig gereinigte Gefäß und sein aus Raub und Schlemmerei herstammender Inhalt ist ein Sinnbild für die Pharisäer selbst. Ängstlich besorgt für die äußere Reinheit — dabei gleichgültig gegen den moralischen Unrat, der sich im Innern birgt: das ist die Signatur des Pharisäismus. Dem gegenüber stellt Jesus den Grundsatz auf: Die Reinheit kommt aus dem Innern. Seine Forderung lautet: Sorge dafür, daß der Inhalt des Bechers rein sei von Sünde und Ungerechtigkeit, dann wird auch der Becher selbst rein sein. Die moralische Sauberkeit des Inhalts teilt auch der äußeren Hülle Reinheit mit. Die innere sittliche Reinheit besitzt gleichsam einen solch durchdringenden Glanz, daß sie auch das Auswendige reinigt und verklärt. Damit ist die moralische Reinheit so hoch gewertet, daß daneben die levitische Reinheit, welche die pharisäischen Reinigungsbestimmungen wahren sollten, überhaupt nicht mehr in Betracht kommt.

II. Überbietung des Gesetzes nach der ethischen Seite.

Der Kampf Jesu gegen die Pharisäer war an sich nur gegen die pharisäische Gesetzespraxis und die zahllosen Zusatzbestimmungen zum Gesetz gerichtet. Aber der Pharisäismus hatte doch auch einen gewissen Anhaltspunkt an den zahlreichen, das äußere Leben normierenden Bestimmungen des Pentateuchs selbst. Das alttestamentliche Gesetz war Universalnorm der jüdischen Theokratie und enthielt dementsprechend neben dem Sittengesetz auch die Richtlinien für die Rechtspflege, ferner verbindliche Regeln für die äußere Gottesverehrung, für das nationale, soziale und hygienische Gebiet. Alle diese Vorschriften — 613 zählte man — waren unter dem religiös-sittlichen Gesichtspunkt eingestellt. Dieser Charakter des Gesetzes führte notwendigerweise zur Kasuistik und barg unmittelbar die Gefahr des Legalismus in sich, der die Juden immer wieder erlagen, trotzdem die Propheten fortwährend den Geist gegen den Buchstaben zur Geltung zu bringen suchten. Freilich die sinnlosen Haarspaltereien der Pharisäer sind der Verkehrtheit dieser aufs Konto zu setzen[1].

---

[1] Vgl. Paul Feine, Jesus Christus und Paulus, Leipzig 1902, 245: „Es gibt Aussprüche Jesu, aus denen hervorgeht, daß er den Pharisäismus als folgerichtige Entwicklung des Mosaismus ansah.“ Das ist zu viel gesagt. Mt 23, 2 3 ist zwar eine starke prinzipielle Anerkennung der Autorität der Pharisäer und Schriftgelehrten, aber daß damit nicht jede Lehre derselben als dem Geiste Mosis entsprechend anerkannt werden will, zeigt die darauffolgende Rede (V. 16—22) und besonders Mt 15, 1 ff deutlich genug. Wenn sich sodann Feine (S. 246) auf Mt 5, 43 beruft, weil „das ‚und du sollst deinen Feind hassen‘, eine schriftgelehrte Ergänzung des alttestamentlichen Gebots, auf eine Stufe mit diesem selbst“ gestellt sei, so ist zu beachten, daß es sich hier nicht um einen pharisäischen Zusatz handelt, sondern um eine Ableitung aus dem Gesetze selbst.

Daß Jesus aber mit der ganzen Überlieferung brach, die doch auch vieles enthielt, was nur konsequente Ausgestaltung des Mosaismus war, legt bereits den Gedanken nahe, daß er die Formulierung, welche der göttliche Wille im Pentateuch gefunden hat, für unvollkommen hält, und daß sein Kampf gegen die Überlieferung der Alten nur ein Vorspiel bzw. eine Vorarbeit für die Vervollkommnung des Gesetzes selbst war. Eine Untersuchung der sittlichen Grundsätze, welche im neuen Gottesreich gelten sollen, wird diese Auffassung bestätigen.

1. Jesus verschärft und erhöht die sittlichen Forderungen.

Die sog. Bergpredigt bietet uns nicht nur eine ausführliche Darlegung der Ethik des Gottesreiches an sich, sondern auch in ihrem Verhältnis zum mosaischen Gesetz. Mt 5, 17 18 enthält eine prinzipielle Stellungnahme Jesu in unserer Frage. Diese Stelle ist aber so vielumstritten[1], daß wir zunächst aus der Mt 5, 21—48 folgenden Ausführung jener programmatischen Sätze Licht für die Auslegung dieser selbst gewinnen wollen.

In sechs großen Antithesen stellt Jesus seine Ethik einzelnen Grundsätzen des Alten Testamentes gegenüber. „Ihr habt gehört (im Synagogenunterricht), daß zu den Alten gesagt wurde (von Moses) ... Ich aber sage euch.“ Mit dieser Formel wird jedesmal These und Antithese eingeleitet. Selbst Theodor Zahn[2], obgleich er Jesus nur als Verbesserer der rabbinischen Gesetzesauslegung betrachtet, nimmt an, daß die These als ein Wort Mosis eingeführt werden will. Dann aber hat Jesus seine Autorität der Autorität des alttestamentlichen Gesetzgebers entgegenstellen wollen. Denn nicht ἠκούσατε und

---

[1] H. J. Holtzmann (Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie I², Tübingen 1911, 184) spricht von einer „inneren Antinomie dieser Stelle (Mt 5, 17—48), deren Anfang 5, 17—19 durch alles Folgende zum Rätsel gestempelt wird“.

[2] Das Evangelium des Matthäus³, Leipzig 1910, 225. Die Auffassung τοῖς ἀρχαίοις = ὑπὸ τῶν ἀρχαίων wird Anm. 90 mit schlagenden Gründen zurückgewiesen.

ἐγὼ δὲ λέγω sind die Gegensätze, sondern: Moses hat zu den Israeliten der alten Zeit gesagt — ich aber sage zu euch. Die Richtigkeit dieser Auffassung springt in die Augen[1]. Dieselbe wird bestätigt durch den Inhalt der Thesen. Sehr richtig sagt Fritz Barth[2]: „Was Jesus mit dem ersten Satz einführt, sind nicht etwa pharisäische Überlieferungen, sondern teils geradezu Vorschriften der Thora, teils kurze Zusammenfassungen alttestamentlicher Vorschriften.“[3] Was Jesus sodann im zweiten Satz entgegenstellt, sind nicht Ableitungen aus dem Gesetz, sondern sittliche Ideale von solcher Höhe, wie sie die Welt zuvor nie gehört hat. Es ist sehr bedeutungsvoll, daß Jesus in seinen Antithesen nie die Heilige Schrift zu Hilfe nimmt, um seinen Forderungen Nachdruck zu verschaffen oder seine „Gesetzesauslegung“ als die richtige nachzuweisen, obwohl das Alte Testament selbst und sogar der Pentateuch den von Jesus herausgegriffenen Thesen Besseres entgegenzusetzen hatte. Das ist um so bemerkenswerter, als Jesus sonst mit Vorliebe sich auf die Heilige Schrift beruft und besonders in seinem Kampf gegen den Pharisäismus stets das Gesetz selbst ins Feld führt. Dazu kommt, daß die sittlichen Forderungen der Bergpredigt in die denkbar schroffste Form gekleidet sind. Das alles beweist, daß es Jesus darum zu tun ist, möglichst scharf seine eigene Vollmacht zu betonen und einen tiefen Eindruck seiner Souveränität über das Gesetz hervorzurufen[4]. „Und es geschah, als Jesus diese Reden

---

[1] Gegen Th. Zahn a. a. O. 224: „Es ist durch die beharrlich angewandte Gegenüberstellung von ἠκούσατε und ἐγὼ δὲ λέγω ebenso formell, wie durch V. 17—20 materiell ausgeschlossen, daß Jesus V. 21—48 sich als einen neuen Gesetzgeber dem Moses und seine moralischen Forderungen als ein neues Gesetz dem mosaischen gegenüberstelle.“

[2] Die Hauptprobleme des Lebens Jesu[4] 90 f.

[3] Den Nachweis erbringen wir später.

[4] Wendt, Die Lehre Jesu[2], Göttingen 1901, 332: „An einer Reihe von Beispielen führt er aus, daß die von ihm geforderte Gerechtigkeit eine andere oder höhere sei, als die ‚den Alten‘ vorgeschriebene, und stellt er mit vollem Nachdruck seine eigene Autorität nicht nur derjenigen der schriftgelehrten Tradition, sondern auch derjenigen des echten

beendete, da waren die Massen betroffen über seine Lehre; denn er lehrte sie wie einer, der Vollmacht hat, und nicht wie ihre Schriftgelehrten" (Mt 7, 28 29).

Gleich die erste Antithese (Mt 5, 21 22) zeigt unzweideutig, daß Jesus das mosaische Gesetz überbieten will. Im neuen Reiche Gottes soll schon der Zorn ebenso streng beurteilt werden wie im Alten Testament Mord und Totschlag. Noch größer ist die Schuld, wenn die zornige Aufwallung des Gemütes sich in Schimpfworten Luft macht. Ist die Beschimpfung besonders ehr- und liebeverletzend, so kann sie eine noch größere Strafe nach sich ziehen, als im mosaischen Gesetz auf Mord und Totschlag gesetzt ist[1]. Die ganze Gegenüberstellung hat den Zweck, darzutun, daß der sittliche Ernst des messianischen Reiches den des Alten Bundes noch übersteigt. Die sittlichen Maßstäbe werden verschärft. Der Richter urteilt nicht mehr bloß über die Tatsünde, sondern auch über die Gedanken- und Wortsünde, und er urteilt strenger als das Gesetz Mosis. Der Schwerpunkt der moralischen Beurteilung wird dabei auf die innere Gesinnung gelegt[2]. Wohl

---

alttestamentlichen Gesetzeswortes gegenüber." — Eugen Ehrhardt, Der Grundcharakter der Ethik Jesu, Freiburg 1895, 66 Anm.: „Jesus hat offenbar ein Herrschaftsgefühl dem Gesetze gegenüber."

[1] Vgl. Hugo Weiß, Die Bergpredigt Christi, Freiburg 1892, 37.

[2] Es ist unrichtig, wenn Friedrich Maier (Die Heilige Schrift des Neuen Testaments I, herausgeg. von Fritz Tillmann, Berlin 1912, 138) den Hauptgedanken Jesu darin sieht, „daß der Zorn des Herzens so schlimm ist wie der Zorn des Wortes und der Zorn der Tat". Das führt nicht bloß zu sachlichen (s. S. 137: „Auch für Jesus steht natürlich, wer die Zornaufwallung dämpfen und beherrschen kann, sittlich höher, als wer blind und tollwütig den Gegner niederschlägt"), sondern auch zu exegetischen Unmöglichkeiten, wie Maier selbst fühlt: „Die fast kasuistisch anmutende Skala von Schuld und Strafe, die ... die Strafbemessung nach der Bosheit der Sünde reguliert, will zur Energie, mit der Jesus V. 22ª Zornesgesinnung, — Wort und — Tat gleichgesetzt, nicht recht passen." Die Schwierigkeit durch eine Umstellung des überlieferten Textes (V. 21 22ᵇᵉ 22ª 23 ff) zu lösen, so daß die Worte Jesu den Rabbinen in den Mund gelegt würden, dazu fehlt jede textkritische Grundlage, wie Maier selbst zugibt. — Es handelt sich eben V. 22ª gar nicht um eine moralische Gleichwertung von Zornesgesinnung und Zornestat, sondern

finden sich auch im Alten Testament Warnungen vor dem Zorne, aber daß derselbe als todeswürdiges Verbrechen gewertet und dementsprechend bestraft wird, mußte die Menge aufs höchste überraschen[1]. Es wurde in der Tat dadurch „der Anstoß zu einem so bedeutsamen Fortschritt im sittlichen Leben gegeben, wie er zur Zeit des Alten Testamentes noch kaum geahnt werden konnte“[2].

An zwei Beispielen legt Jesus noch dar, wie ernst er es mit dem Verbot jeder Lieblosigkeit und jeden Unrechts gegen den Nebenmenschen meint (Mt 5, 23—26). Selbst die Pflicht der Gottesverehrung muß zurücktreten, wenn es gilt, ein Unrecht gegen seinen Nebenmenschen wieder gut zu machen. Erst muß der zürnende Mitbruder versöhnt sein, ehe man dem Vater im Himmel ein angenehmes Opfer darbringen kann. Wer es versäumt im Leben, das nur ein Gang vor Gottes Richterstuhl ist, seinen mit Grund unwilligen Mitmenschen zufrieden zu stellen, der verfällt in der Ewigkeit der unerbittlichen Gerechtigkeit Gottes.

Das Ergebnis dieser ersten Antithese für uns ist folgendes: Im messianischen Reiche herrscht eine größere Strenge als im Alten Testament und insbesondere jede Lieblosigkeit wird mit einer Schärfe verpönt, wie es nie zuvor geschehen ist. Das weist bereits darauf hin — zumal Jesus gerade damit begonnen hat —, daß er der Liebe zum Nebenmenschen eine so grundlegende, alles beherrschende Bedeutung geben will, wie sie aus dem Alten Testament nicht ableitbar ist.

Die zweite Antithese (Mt 5, 27—30) illustriert am sechsten Gebot noch deutlicher wie die vorhergehende am fünften, daß Jesus konsequent den Schwerpunkt des sittlichen Lebens in das Innere des Menschen, in den Willen verlegt. „Ihr habt

---

um eine Gleichstellung von Schuld und Strafe des Mordes im Alten Bund und des Zornes im messianischen Reich — also um eine Überbietung der Sittenstrenge des mosaischen Gesetzes.

[1] Joh. Chrys. Gspann, Die Nächstenliebe im Neuen Testament, in Katholik 1907, I 384.

[2] Hugo Weiß a. a. O. 37.

gehört, daß gesagt ist: Du sollst nicht ehebrechen. Ich aber sage euch: Jeder, der nach einem Weibe sieht (βλέπων) in Lüsternheit, hat schon die Ehe mit ihr gebrochen (ἐμοίχευσεν) in seinem Herzen" (Mt 5, 27 28). Das mosaische Gesetz verbietet den Ehebruch (Ex 20, 14) und meint damit den Vollzug der geschlechtlichen Gemeinschaft. Jesus erklärt dem gegenüber den Ehebruch im Herzen schon als vollzogen, wenn ein Mann aus Lustbegierde seinen Blick auf eine Frau richtet. Nicht erst der unlautere Blick, sondern schon die böse Begierde, welche den Blick zur Folge hat, ist Ehebruch[1]. „Der ungeheure Fortschritt, den der neutestamentliche Gesetzgeber über Moses hinaus anbahnt, liegt darin, daß nicht nur der Einbruch in die Ehe des andern, sondern der Ehebruch überhaupt — nicht nur der leibliche Ehebruch, sondern auch der geistige, der Ehebruch ‚im Herzen', der ehebrecherische Lustgedanke ein Verbrechen vor Gott ist. Damit ist eine strenge, tiefsittliche Auffassung des Verhältnisses zwischen Mann und Weib gegeben."[2]

Mit welch unerbittlicher Konsequenz Jesus diese ideale Auffassung durchgeführt wissen will, zeigen die Worte vom Ausreißen des rechten Auges und vom Abhauen der rechten Hand, wenn diese Glieder Anlaß zur Sünde geben (Mt 5, 29 30). Damit proklamiert der neue Gesetzgeber den Kampf gegen die Sünde bis aufs Messer — wenn nötig mit Preisgabe der wertvollsten und unentbehrlichsten Güter. Positiv lautet demnach die sittliche Aufgabe der Jünger des messianischen Reiches: Reinheit und Lauterkeit bis in die geheimsten Falten des Herzens — eine Aufgabe, deren Durchführung besonders der stärksten und gefährlichsten Leidenschaft gegenüber begeisterten Heroismus erfordert.

Nachdem Jesus die sittlichen Forderungen dem mosaischen Gesetz gegenüber verschärft und vertieft und das Gerechtig-

[1] Darauf weist der Gebrauch des Part. Praes. βλέπων neben dem Aorist ἐμοίχευσεν hin. Siehe Theodor Zahn, Das Evangelium des Matthäus 235 f.

[2] Friedrich Maier, Die Heilige Schrift des Neuen Testaments 139.

keitsideal zu einer fast unerreichbaren Höhe gesteigert hat, geht er daran, Bestimmungen des Alten Testaments, welche mit diesem Ideal nicht harmonieren, abzulehnen bzw. durch Anstreben eines Zustandes absoluter Vollkommenheit überflüssig zu machen.

Zunächst hebt er das mosaische Ehescheidungsgesetz (Dt 24, 1) auf und macht damit der doppelten Moral des Judentums ein Ende (Mt 5, 31 32). Der Mann hatte nach dem mosaischen Gesetz in sittlicher Beziehung mehr Recht und mehr Freiheit wie die Frau. Für den Mann lag ein Ehebruch nur dann vor, wenn er mit dem Weibe eines andern oder mit einer Verlobten Umgang hatte (Dt 22, 22—24). Vielweiberei war ja erlaubt (Gn 16, 2. 1 Kg 1, 2). Dem Begriff des Ehebruchs lag die Anschauung zu Grunde, daß der Ehebrecher sich eine Rechtsverletzung gegen den Mann der verführten Frau, nicht aber gegen das eigene Weib zu schulden kommen läßt. Die Frau dagegen bricht nur die eigene Ehe und zwar durch jeden außerehelichen Verkehr. Setzte der Ehemann Verdacht in die Treue seiner Frau, so konnte er den Reinigungseid von ihr verlangen (Nm 5, 11—31). Der Mann hatte auch das Recht, die Frau wieder zu entlassen, „wenn er etwas Garstiges (ervath dabar) an ihr fand" — nur mußte er ihr den Scheidebrief ausstellen (Dt 24, 1). Schon dadurch hat Jesus mit den Vorrechten des männlichen Teiles aufgeräumt, daß er den juristischen, einseitig auf die Interessen des Mannes zugeschnittenen Ehebruchsbegriff des mosaischen Gesetzes in einen rein sittlichen umwandelte, indem er das Verbrechen des Ehebruchs auch dann schon als vorliegend erklärte, wo wegen mangelnder äußerer Tat von einem Eingriff in die Rechte des Ehemannes keine Rede sein kann. Noch deutlicher geschieht das durch das ausdrückliche Verbot, die Frau zu entlassen. Ja die Art und Weise, wie der neue Gesetzgeber dieses Verbot formuliert, zeigt, daß er den einstigen Vorrechten und Freiheiten des starken Geschlechts eine größere Verantwortung entgegensetzen will: „Jeder, der sein Weib entläßt — macht, daß sie die Ehe

bricht" (ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι; Mt 5, 32). Damit wird der entlassende Mann verantwortlich gemacht für die sittliche Weiterentwicklung seiner entlassenen Frau, von der angenommen wird, daß sie wieder heiratet und damit einen Ehebruch begeht. Wertvoll ist nach dieser Richtung auch der Wortlaut Mk 10, 11: „Wer seine Frau entläßt und heiratet eine andere, der bricht die Ehe an ihr" (μοιχᾶται ἐπ' αὐτήν). Der Ehebruch des Mannes ist somit nach Jesu Anschauung ein Unrecht gegen die eigene Frau. Darin liegt ein ungeheurer Fortschritt. Die Frau wird dem Mann als ebenbürtige Gefährtin zur Seite gegeben mit denselben Rechten und Pflichten. Christus betont ausdrücklich, daß er die Ehe in ihrer ursprünglichen Reinheit wiederherstellen will. Die mosaische Ehegesetzgebung, insbesondere das Recht des Mannes, seine Frau zu entlassen, war nur eine Konzession an die „Herzenshärtigkeit" der Israeliten (Mt 19, 1—9). Jesus beruft sich auf Gn 1, 27; 2, 24 gegen Dt 24, 1 und sieht dort den ursprünglichen Willen Gottes niedergelegt. Dies ist der stärkste Beweis, daß Jesus nicht bloß dem Pharisäismus mit seinen Traditionen und seiner Kasuistik entgegentreten will, sondern dem Gesetz Mosis selbst[1].

Daß der neutestamentliche Gesetzgeber jede Ehescheidung mit nachfolgender Wiederverheiratung als Ehebruch verbieten wollte[2], wird kaum mehr bezweifelt[3]. Mk 10, 11. Lk 16, 18 lauten zu klar. Schwierigkeit bereiten allerdings die Zusätze παρεκτὸς λόγου πορνείας Mt 5, 32 und μὴ ἐπὶ πορνείᾳ Mt 19, 9.

---

[1] Siehe H. J. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie I 195 f.

[2] Max Denner, Die Auslegung der neutestamentlichen Schrifttexte über die Ehescheidung bei den Vätern, Würzburg u. Paderborn 1910.

[3] Paul Feine, Die Theologie des Neuen Testaments[2], Leipzig 1912, 43: „Jesu Meinung ist die, daß die Ehe nach Gottes Willen im Sinne der Schöpferordnung Gottes nicht gelöst werden darf." Dagegen behauptet er mit Unrecht, Matthäus habe den Willen Jesu im Sinne der kirchlichen Praxis seiner Zeit abgeschwächt, indem er Ehescheidung im Falle des Ehebruchs zulasse. Das Recht der Wiederverheiratung ist durch Mt 5, 32[b] deutlich ausgeschlossen.

Das Fehlen dieser Zusätze bei Lukas und Markus sowie die ganz allgemeine Fassung beim Apostel Paulus 1 Kor 7, 10 11 legen die Vermutung nahe, daß jene Beifügungen bei Matthäus nicht von großer Bedeutung sind und lediglich für Judenchristen Interesse haben. Zur Zeit Christi stritten sich zwei Parteien über die Gründe, welche eine Entlassung der Frau erlaubt machen. Die Schule Hillels legte bei der Auslegung von ervath dabar Dt 24, 1 den Nachdruck auf dabar = Sache und erlaubte die Entlassung der Frau schon dann, wenn sie ein Gericht hatte verbrennen lassen oder ihrem Manne nicht mehr gefiel. Schammai und seine Schüler betonten ervath = Unzüchtiges und gestatteten dem Manne nur dann seine Frau zu entlassen, wenn diese sittliche Verfehlungen sich hatte zu schulden kommen lassen. Man will nun neuerdings in dem Zusatz παρεκτὸς λόγου πορνείας Mt 5, 32 eine Bezugnahme auf diesen Schulstreit erblicken und dementsprechend übersetzen: „ganz abgesehen von ervath dabar“ oder „ausgenommen sogar ervath dabar“, d. h. die bisher als Scheidungsgründe zugelassenen Schändlichkeitsfälle[1]. Allein der inklusive Gebrauch von παρεκτός = ausgenommen ist zu problematisch, um diese Lösung annehmbar erscheinen zu lassen[2]. Es ist überhaupt von vornherein unwahrscheinlich, daß Jesus innerhalb dieser Perikope, welche gegen das Gesetz Mosis selbst Stellung nimmt, sich in rabbinische Schulstreitigkeiten eingelassen habe. Die These ist aus Dt 24, 1 entnommen und enthält nur zwei Begriffe: die Entlassung und die Aushändigung des Scheidebriefs — auf die Gründe der Ehescheidung, welche dort auch genannt sind, ist kein Bezug genommen: „Wer sein Weib entläßt, soll ihr einen Scheidebrief geben“ (Mt 5, 31). Die Gegenthese paßt sich in scharfer

[1] So Anton Ott, Die Auslegung der neutestamentlichen Texte über die Ehescheidung, Münster 1911, 294 f, und Fr. Maier, Die Heilige Schrift des Neuen Testaments I 140 f. Zuvor schon suchten Oischinger, Le Camus und A. v. Scholz diese Auffassung mit verschiedener Begründung zu rechtfertigen.

[2] Selbst Fr. Maier a. a. O. gibt die grammatikalische Schwierigkeit zu.

Formulierung der These an: „Jeder, der sein Weib entläßt, ... macht, daß sie die Ehe bricht“ (Mt 5, 32). Nach mosaischem Gesetz hieß es: „Gib dem Weib, das du entläßt, den Scheidebrief, und deine Pflicht ist erfüllt.“ Jesus sagt dagegen: „Nein, sie ist nicht erfüllt, du treibst vielmehr dein Weib zum Ehebruch und trägst die Verantwortung dafür.“ Anders ist es natürlich, wenn die Frau wegen Unzucht entlassen wird, also die Ehe schon gebrochen hat, ehe der Mann sie wegschickt: παρεκτὸς λόγου πορνείας. Diese Einschränkung mußte Jesus machen. Dieselbe hat aber mit dem Hillel-Schammai-Streit nichts zu tun, sondern ist lediglich durch die scharfe Formulierung der Antithese bedingt.

Anders verhält es sich mit dem Zusatz μὴ ἐπὶ πορνείᾳ Mt 19, 9. Die Pharisäer hatten nach dem Bericht des Matthäus die böswillige Absicht, Jesus in den Ehescheidungsstreit der Rabbinenschulen hineinzuziehen. „Ist es erlaubt, seine Frau auf jede Klage hin zu entlassen?“ (Mt 19, 3) lautete die Fragestellung seiner Gegner. Jesus ignoriert den Streit über die Ehescheidungsgründe und beschränkt sich darauf, aus der Erschaffung des ersten Menschenpaares die Unauflöslichkeit der Ehe abzuleiten, und schließt mit den klaren und bündigen Worten: „Was Gott zusammengefügt hat, soll ein Mensch nicht trennen“ (Mt 19, 6 = Mk 10, 9). Damit ist nach dem Bericht des Markus die Erörterung dieses Themas in Gegenwart der Pharisäer zu Ende. Zu Hause aber — offenbar unbefriedigt darüber, daß Jesus auf den Streit über die Ehescheidungsgründe gar nicht eingegangen war — befragten ihn die Jünger aufs neue hierüber (Mk 10, 10). Und nun erklärt Jesus nach Markus mit aller Bestimmtheit jede Ehescheidung mit nachfolgender Wiederverheiratung als Ehebruch: „Wer seine Frau entläßt und heiratet eine andere, der bricht die Ehe an ihr“ (Mk 10, 11). Diese Stelle ist aber identisch mit Mt 19, 9: „Wer seine Frau entläßt — μὴ ἐπὶ πορνείᾳ — und eine andere heiratet, bricht die Ehe.“ Markus ist auch hier historisch genauer. Dieses Wort ist zweifellos, wie Markus berichtet, im Kreise der Jünger gesprochen worden, während

man nach Matthäus glauben möchte, es gehöre noch zu der Auseinandersetzung mit den Pharisäern. Sachlich dagegen ist Matthäus genauer, indem er das jüdische Kolorit am getreuesten wiedergibt. Den Jüngern gegenüber, welche aus aufrichtigem Interesse, nicht wie die Pharisäer in böswilliger Absicht, fragten, geht Jesus auf den Streit zwischen Hillel und Schammai ein mit der Parenthese μὴ ἐπὶ πορνείᾳ, d. h. auch eine Ehescheidung — natürlich mit nachfolgender Wiederverheiratung — wegen Unzucht der Frau ist nicht erlaubt[1]. Damit lehnt Jesus ausdrücklich auch die strengere Ansicht Rabbi Schammais ab, und darüber waren die Jünger begreiflicherweise erstaunt (Mt 19, 10).

Nicht selten wird unsere Stelle auch folgendermaßen erklärt: Jesus bejahe den Ehebruch dessen, der aus andern Gründen als Ehebruch seine Frau entlasse und eine andere heirate, dagegen die Ehescheidung wegen erfolgten Ehebruchs der Frau nehme er von seinem Urteil aus, ohne zu sagen, was in diesem Falle zu geschehen habe und zu urteilen sei[2]. Jesus wäre demnach der Beurteilung eines sehr wichtigen Falles einfach aus dem Wege gegangen und hätte seine Zuhörer im unklaren gelassen, wie er sich zur Ansicht Schammais stellt. Das ist aber an sich unwahrscheinlich und bei der wohlbegründeten Annahme, daß der fragliche Ausdruck eine Antwort auf die erneute Frage der Jünger darstellt, unannehmbar. Jesus mußte seinen Jüngern gegenüber klar und

---

[1] Le Camus (Leben unseres Herrn Jesus Christus II 216 Anm.) weist die Ergänzung εἰ μή statt μή ab und schlägt μὴ καί vor. Den Ausfall von καί führt er auf ein Versehen des Abschreibers zurück. Ott (Die Auslegung der neutestamentlichen Texte über die Ehescheidung 299) erklärt μή = אֵין = es ist nicht erlaubt. Dazu wäre der Infinitiv „zu entlassen" zu ergänzen. Vgl. Ruth 4, 4 אֵין לָבוֹא = es ist nicht erlaubt einzugehen. Mag man die philologische Schwierigkeit auf diese oder die andere Weise lösen, der Sinn ist durch sachliche Gründe hinlänglich sicher gestellt.

[2] So Knabenbauer (Cursus Scripturae Sacrae, Ev. sec. Matth. Pars altera 144) im Anschluß an Bellarmin und Theodor Zahn, Das Evangelium des Matthäus 588.

deutlich in dieser hochwichtigen Frage Stellung nehmen. Der erstaunte Ausruf der Jünger: „Wenn das Recht zwischen Mann und Frau so ist, dann ist es nicht gut heiraten“ (Mt 19, 10), ist auch nur dann zu verstehen, wenn Jesus auch die strengere Ansicht Schammais und damit jede Ehescheidung klar und bündig verwarf.

Nachdem der Bergprediger das Eherecht des mosaischen Gesetzes abgelehnt hat, indem er verbot, was Moses erlaubte, hebt er das bürgerliche Recht des Mosaismus aus den Angeln. Er greift die ganze judiziale Gesetzgebung des Pentateuchs an ihren beiden Grundpfeilern an: am Eid und am ius talionis. Der Messias erstrebt in seinem Reiche einen solch allgemeinen sittlichen Hochstand, daß der Eid entbehrlich und das Strafrecht überflüssig ist, da man aus Liebe verzichtet, den Rechtsweg zu beschreiten.

„Weiter habt ihr gehört, daß zu den Alten gesagt worden ist: Du sollst nicht falsch schwören (Lv 19, 12), du sollst aber dem Herrn deine Schwurgelübde erfüllen (Nm 30, 3. Dt 23, 22 ff). Ich aber sage euch: Ihr sollt überhaupt nicht schwören“ (Mt 5, 33 34). Der Wortlaut erlaubt nicht, hier nur an den Privateid zu denken. Das Verdikt lautet ganz allgemein, ebenso die Begründung: was über ein einfaches Ja oder Nein hinausgeht, ist vom Bösen (Mt 5, 37). Das trifft beim Gerichtseid ebenso zu. Die Ursache des Eides ist stets der Mangel an Wahrhaftigkeit und Treue und das daraus entspringende Mißtrauen. Was Jesus mit der Anführung verschiedener umschreibenden Beteuerungsformeln bezweckt, ist die Abschaffung alles dessen, was eine einfache Versicherung übersteigt. Der eigentliche Schwur ist die höchste und feierlichste Beteuerung. Darum wird gerade er am meisten durch die Worte Jesu getroffen, wenn er auch beim dermaligen Stand der Menschheit nicht entbehrt werden kann und darum nicht Sünde ist[1]. Es wird ja nicht gesagt, daß eine eidliche

[1] Sehr richtig und klar drückt sich der hl. Thomas aus: „Quantum in nobis est et affectu omne iuramentum vitari oportet.“

Versicherung selbst böse ist, sondern nur, daß sie vom Bösen, d. h. ihre Ursache die Sünde ist. Aber für den idealen Stand des Messiasreiches ist der Eid, überhaupt jede Beteuerung unzulässig [1]. „Mit jedem Schritte, welchen das messianische Reich aufwärts tut zu seiner idealen Ausgestaltung und Vollendung, muß jenes Kind des Übels, der Eid, weiter zurücktreten, um spurlos zuletzt zu verschwinden.“ [2] Auf jener Höhe sittlicher Vollkommenheit gewährt das einfache Wort volle Sicherheit [3].

Fordert die vorhergehende Antithese von den Bürgern des Gottesreiches unbedingte Wahrhaftigkeit und Treue, welche den Eid überflüssig machen, so wird Mt 5, 38—42 eine Sanftmut und Geduld verlangt, welche das mosaische Recht der Wiedervergeltung in sein volles Gegenteil verkehrt. Lautete der Grundsatz des jüdischen Strafrechtes: „Aug um Aug und Zahn um Zahn“ (Lv 24, 19. Ex 21, 23—25), so gilt für das messianische Reich als Verhaltungsmaßregel gegen zugefügtes Unrecht: „Sich gegen die Bosheit nicht zur Wehr setzen.“ Ja wir sollen durch freiwillige Verdoppelung der geforderten Opfer und Leistungen den Gegner entwaffnen. Die Durchführung dieser erhabenen Grundsätze setzt einen ethischen Zustand voraus, wo der Heroismus der Tugend, d. i. die be-

---

[1] J. Chr. Gspann, Der Eid in der Bergpredigt, in Katholik 1907, I 33.

[2] Hugo Weiß, Die Bergpredigt Christi 52.

[3] Mit Unrecht läßt Fr. Maier (Die Heilige Schrift des Neuen Testaments 141) Jesus hauptsächlich gegen den Privateid, die schwurartigen Beteuerungen, Selbstverwünschungen, Flüche usw. Front machen. Der Gründer des neuen Gottesreiches hätte sich dann mit seinen Forderungen kaum über Sir 23, 9 ff, den Talmud, ja selbst Pythagoras, Plato, Solon und andere griechische Philosophen, welche das leichtfertige Schwören rügen, erhoben. — Ebenso müssen wir Maiers Ansicht ablehnen, wonach für Jesus das Wesen des Eides in einem „Gotteszwang“ bestünde, insofern der Schwörende nicht davor zurückschrecke, „Gott zwangsweise in seine irdischen Bagatellinteressen hereinzuziehen“. Es läßt sich das keineswegs aus V. 36 herauslesen. Dieser Vers will nur analog den vorhergehenden sagen: Du bist nicht Herr über dein Haupt; wenn du also bei deinem Haupte schwörst, so schwörst du bei Gott als dem Herrn deines Hauptes.

geisterte rückhaltlose Hingabe an Gott und das Gute jeden Gedanken an das eigene Ich und seine Rechte verdrängt hat. So überwindet die ideale Ethik des messianischen Reiches die judiziale Gesetzgebung des Alten Testamentes.

Die letzte Antithese bildet den Höhepunkt und schaut deutlich auf die erste zurück. Während die erste jede Verletzung der Liebe aufs strengste verpönt hat, entwickelt die letzte positiv die Grundsätze unentwegter Liebe auch da, wo sie am schwierigsten fällt — gegenüber seinen Feinden. „Ihr habt gehört, daß gesagt worden ist: Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen" (Mt 5, 43), so formuliert der Meister von Nazareth die bisherige Lehre. Kann man aus dem Alten Testament wirklich Feindeshaß herauslesen? Die von Jesus angezogene Stelle (Lv 19, 18) lautet wörtlich: „Du sollst nicht Rache nehmen, nicht sollst du Groll haben auf die Söhne deines Volkes; du sollst (vielmehr) deinen Nächsten lieben wie dich selbst." Das Verbot, Rache zu nehmen und Groll zu hegen gegen Volksgenossen, setzt voraus, daß diese sich als Feinde benommen haben. Wenn nun dieses Verbot mit der allgemeinen Forderung der Nächstenliebe begründet wird, so wird hier auch Feindesliebe verlangt — zum wenigsten als Enthaltung von Haß und rachsüchtiger Wiedervergeltung. Ob hier dem Feinde gegenüber positiv eine der Selbstliebe gleichkommende Nächstenliebe gefordert ist, scheint dagegen mehr als zweifelhaft[1]. Vers 17: „Du sollst deinen Bruder nicht in deinem Herzen hassen, sondern ihn offen zurechtweisen", deckt sich jedenfalls nicht mit dem Begriff der Feindesliebe, wie ihn Jesus entwickelt. Die Feindesliebe in Lv 19, 17 18 ist mehr negativ[2] und dabei national beschränkt[3]. Der Fremdling allerdings, welcher unter den

---

[1] Gegen Theodor Zahn, Das Evangelium des Matthäus[3] 235.

[2] Ebenso Spr 24, 17; Jb 31, 29 f: Die Schadenfreude über das Unglück des Feindes wird verurteilt; Spr 20, 22; 24, 29: Nicht Böses mit Bösem vergelten!

[3] רֵעַ = Nächster (Lv 19, 13 16 18) wechselt mit עֲמִית = Volksgenosse (Lv 19, 15), אָח = Bruder (Lv 19, 17), besonders Lv 19, 16:

Israeliten selbst Wohnsitz genommen hat, soll wie ein Eingeborener behandelt werden und man soll ihn lieben wie sich selbst (Lv 19, 33 34). Eine Beseitigung des partikularistischen Charakters der Nächsten- bzw. Feindesliebe ist freilich damit nicht gegeben. An anderer Stelle werden Forderungen erhoben, welche eine positive Wohltat für den Privatfeind enthalten (Ex 23, 4 f) — vor allem Spr 25, 21 22: „Wenn deinen Feind hungert, so speise ihn; wenn ihn dürstet, so gib ihm Wasser zu trinken. Denn so wirst du glühende Kohlen auf sein Haupt sammeln und der Herr wird es dir vergelten." Hier liegt zweifellos positive Feindesliebe, vor und selbst der Apostel Paulus weiß keine geeigneteren Worte zu finden, um die Forderung der Feindesliebe zu formulieren (Röm 12, 19 20).

Wie konnte der Bergprediger trotzdem sagen: „Ihr habt gehört, daß gesagt worden ist ... du sollst deinen Feind hassen"? Man will vielfach in diesen Worten einen Lehrsatz der Rabbinen sehen. Allein noch niemand hat bewiesen, daß die Rabbinen so gelehrt haben — soweit es sich um Privatfeinde handelt[1]. Zudem hat Jesus bisher seine Thesen immer aus dem Alten Testament selbst geschöpft, wie wir gesehen haben. Der neutestamentliche Gesetzgeber denkt offenbar an Stellen wie Ex 17, 14. Dt 7, 2; 23, 6; 25, 19. 1 Sm 15, 3, wo den Israeliten Haß, Feindschaft und erbarmungslose Ausrottung als gottgewolltes Verhalten gegen ihre politischen

---

„Du sollst nicht Verleumder sein unter deinem Volke", und Lv 19, 18: „Söhne deines Volkes."

[1] Die Rabbinen haben freilich ausführliche Bestimmungen gegeben über den Verkehr mit den Heiden, welche als unrein möglichst gemieden werden sollen. Gibt der Israelit dem Heiden auf dessen Fragen Aufschluß über die Thora, so leitet er seine Rede mit einem geheimen Fluch gegen den Heiden ein. Von dem Heiden nimmt man keine Wohltat an; man gewährt ihm aber auch keine, ja gibt ihm nicht einmal einen Rat. (Näheren Nachweis siehe bei Ferdinand Weber, System der altsynagogalen Theologie, Leipzig 1880, 67 ff). Allein diese und ähnliche Bestimmungen waren im wesentlichen doch nur kasuistische Weiterbildungen alttestamentlicher Anordnungen und hatten wie diese den Zweck, den Israeliten in seiner Existenz und religiösen Eigentümlichkeit gegenüber dem Heiden zu bewahren.

Feinde anbefohlen wird. Diese Befehle waren notwendig, um die religiöse und nationale Eigenart des Volkes Israel zu bewahren. Wie sehr diese feindselige Stimmung in das religiöse Bewußtsein übergegangen war, beweisen die Fluchpsalmen [1]. Dem entspricht auch das praktische Verhalten der Juden zur Zeit Christi den Römern und Samaritanern gegenüber. Die Kehrseite der national beschränkten Nächstenliebe war der Haß gegen die, welche außerhalb der jüdischen Theokratie standen.

Mit diesem Begriff der „Nächsten"liebe räumt der Gründer des neuen Gottesreiches ein für allemal auf. „Ich aber sage euch: Liebet eure Feinde und betet für eure Verfolger" (Mt 5, 44). Es ist wohl zu beachten, daß hier der Imperativ sich nicht wie in der vorhergehenden Antithese an den einzelnen wendet; sondern Jesus spricht konsequent im Plural — offenbar weil es sich um eine Vorschrift handelt, welche die Jüngerschaft als Ganzes angeht. Das Wort „Verfolger" erinnert an Mt 5, 10 11 und legt an sich schon den Gedanken nahe, daß es sich hier bei der letzten Antithese ebenso wie bei der letzten Seligkeit um religiöse Feinde handelt, denen man — statt wie bisher mit Haß und Schwert — mit Liebe und Gebet begegnen soll. Zu dieser Auffassung drängt auch die Begründung: „auf daß ihr Söhne werdet eures Vaters im Himmel, der seine Sonne aufgehen läßt über Böse und Gute und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte" (Mt 5, 45). Die Israeliten, insbesondere ihre Könige, fühlten sich als „Söhne Gottes". Ihre politischen Feinde waren Feinde des Gottes Israels. Ihre Kriege waren heilige Kriege — geführt um die Ehre des einen wahren Gottes und den Bestand seines Volkes. Der Messias macht nun dieser kriegerischen Religiosität ein Ende, indem er hinweist auf das Verhalten Gottes selbst, das auch maßgebend sein muß für die, welche wirklich seine Söhne werden wollen. Wie der Vater im Himmel seine Liebe nicht auf die Guten und Gerechten beschränkt, sondern

[1] Besonders Ps 26, 5; 101, 3; 109, 8 9; 137, 7 8; 139, 21.

Tag für Tag seine Wohltaten ebenso seinen Feinden, den Bösen und Ungerechten zukommen läßt, so müssen auch seine wahren Söhne, die Bürger des neuen Gottesreiches, Liebe und Guttat auch denen zuweisen, welche religiös-sittlich nichts mit ihnen gemein haben, ja sie sogar eben wegen dieses Unterschiedes anfeinden. Eine Liebe, die auf Gleichgesinnte sich beschränkt, ist nichts Besonderes. Solche Liebe üben auch die Zöllner und Heiden (Mt 5, 46 47). Die Bürger des Gottesreiches sollen dagegen vollkommen sein, wie der Vater im Himmel vollkommen ist (Mt 5, 48).

Die universalistische Erweiterung der „Nächstenliebe" zu einer auf den höchsten Grad gesteigerten Menschenliebe, das ist das große Neue, das Jesus hier gebracht hat. Zugleich stellt er damit die Erhaltung seines Reiches auf rein religiös-sittliche Mächte. Daß es dem Messias sehr am Herzen lag, die Schranken, welche die national-religiösen Gegensätze zwischen Juden und Nichtjuden aufgerichtet hatten, von innen heraus zu überwinden durch die Forderung uneingeschränkter Menschenliebe, zeigt aufs deutlichste die Parabel vom barmherzigen Samaritan (Lk 10, 27 ff). Religiös fundiert wird diese dem Judentum fremde sittliche Forderung durch die ebenfalls neue Lehre von Gott als dem liebevollen Vater aller Menschen.

Schauen wir nochmals zurück auf die sechs Antithesen, in welchen Jesus seine Ethik im Gegensatz zum Gesetze Mosis entwickelt hat! Die zwei ersten bedeuten eine Verschärfung und Vertiefung, eine Ethisierung des Juristischen; die vier letzten überwinden das zeitgeschichtlich Bedingte und national Beschränkte am Pentateuch und entwickeln im Gegensatz dazu eine absolute, höchste Zielforderungen kennende Ethik, wie sie ein universales, rein sittlich-religiöses Gottesreich haben muß. Dabei ist ein planmäßiger Aufstieg vom Individuum bis zum voll ausgebildeten sozialen Organismus zu beobachten. Die beiden ersten Antithesen dringen auf sittliche Integrität des Einzelmenschen, die dritte reformiert die Ehe, die vierte und fünfte gründen das Zusammenleben der Reichsgottesbürger

auf die Grundsätze absoluter Wahrhaftigkeit und Liebe auch gegenüber dem persönlichen Widersacher; die sechste, die Krönung des Ganzen, fordert die Liebe auch als einzig erlaubtes Verhalten der Jüngerschaft Jesu gegenüber den feindselig Außenstehenden.

Wir sehen, daß auch hier wie bei der Versuchungsgeschichte, den acht Seligkeiten, die unmittelbar vorhergehen, und beim Gespräch mit Nikodemus die Tendenz vorherrscht, dem jüdischen, national-egoistischen Messiasideal entgegenzutreten und das neue Gottesreich als ein religiös-sittliches und universales darzustellen und anzubahnen. Um diesen Zweck zu erreichen, mußten die Teile des Alten Testaments, welche lediglich den Zweck hatten, ein geordnetes Staatsleben zu garantieren und den Bestand des jüdischen Volkes nach außen zu sichern, überwunden werden. Jesus tut das in genialer Weise, indem er diese Gesetzespartien durch höchste ethische Forderungen überbietet und damit auf die schonendste Art außer Kurs setzt. So und nur so ist es zu verstehen, warum der neutestamentliche Gesetzgeber seine Ethik an juristische und politische Bestimmungen des Pentateuch anknüpft, obwohl die Bücher Mosis und noch mehr die Propheten eine höhere Moral kennen, als die von Jesus gewählten Thesen vermuten lassen [1].

Eine ähnliche ablehnende Stellung wie allem Juristischen im Pentateuch nimmt Jesus dem levitischen Reinigkeitsbegriff gegenüber ein: Mt 15, 10—20. Mk 7, 18—23. Der Zusammenhang ist hier von Bedeutung. Der Angriff der Pharisäer und Schriftgelehrten auf die Jünger Jesu, weil sie gegen die Bestimmungen der Halacha mit ungewaschenen Händen aßen, war abgeschlagen (Mt 15, 1—10). Trotzdem ruft Jesus die Menge herbei und spricht: „Höret zu und fasset es: Nicht

[1] Bei der Feindesliebe haben wir das bereits nachgewiesen. Bezüglich des sechsten Gebotes siehe das neunte Gebot Ex 20, 17; Dt 5, 18, ferner Jb 31, 1 9—12: Sir 9, 5. Diese Stellen beweisen, daß das Alte Testament sich nicht darauf beschränkt hat, den Ehebruch der Tat zu verbieten.

das, was in den Mund eingeht, verunreinigt den Menschen, sondern das, was aus dem Munde ausgeht, das verunreinigt den Menschen“ (Mt 15, 10—12). Die feierliche Art, wie er seine Worte einleitet, deutet darauf hin, daß er eine Lehre von weittragender Bedeutung aussprechen will. In der Tat behandelt dieser Ausspruch das angeschnittene Thema von der levitischen Reinheit prinzipiell. Jesus lehnt den Begriff der levitischen Reinheit, der im Leben des jüdischen Volkes und im Pentateuch selbst (Lv 11. Dt 14, 3 ff. Ex 22, 31. Lv 17, 15) eine so große Rolle spielt, rundweg ab. Er kennt nur eine Reinheit bzw. Unreinheit, und diese kommt von innen, aus dem Herzen; nur sittliche Momente können sie begründen, wie „böse Gedanken, Mord, Ehebruch, Unzucht, Diebstahl, falsches Zeugnis, Lästerung. Das sind die Dinge, die den Menschen verunreinigen“ (Mt 15, 18 19). Eine andere Unreinheit, die nicht von innen, sondern von außen kommt, die nicht bedingt ist durch Sünden, sondern durch Speisen, existiert für ihn nicht. Alle äußeren Dinge, auch wenn sie mit dem Menschen eine noch so enge Verbindung eingehen wie die Speise, bleiben äußerlich und sondern sich wieder ab (Mt 15, 17). Sie berühren die sittliche Persönlichkeit nicht. Denn nicht die Dinge verunreinigen den Menschen, sondern er selbst ist es, der sich verunreinigt.

Die Pharisäer ärgern sich und auch die Jünger sind betroffen (Mt 15, 12) — eben weil mit dem Grundsatz Mt 15, 11 sämtliche Speisegesetze und überhaupt alle Bestimmungen des Pentateuchs, welchen der Begriff der levitischen Reinheit zu Grunde liegt, indifferenziert zu sein scheinen. Aber der Meister schränkt sein Wort nicht ein, sondern spricht den Pharisäern mit ihrem Reinigungseifer das Verwerfungsurteil, tadelt seine Jünger, welche in jenem Grundsatz ein ihnen unverständliches „Gleichnis“ sehen, und wiederholt und begründet ausführlich das von ihm aufgestellte Prinzip[1]. Damit ist jeder Versuch

[1] Richtig H. J. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie I 194: „Das Wort Mk 7, 18—23 = Mt 15, 16—20, in seiner vollen Tragweite erfaßt, setzt sämtliche Lv 11—15 verzeichneten Ge-

verpönt, das Wort Jesu irgendwie abzuschwächen oder einzuschränken. Der Meister von Nazareth entzieht den mosaischen Speisegeboten und den Vorschriften über die levitische Reinheit die Grundlage und setzt sie damit im Prinzip außer Geltung. Er überbietet den levitischen Reinheitsbegriff durch schärfere Betonung der ethischen Reinheit, und zwar so, daß jener Reinheitsbegriff keinen Platz mehr hat. Ebenso hatte er es im Kampf gegen die rabbinischen Reinigungsvorschriften gemacht (Mt 23, 25 26), wie wir bereits gesehen haben. Das Wort: „Reinige zuerst, was drinnen ist im Becher, damit auch das Auswendige rein sei", geht in seiner Konsequenz gegen den vom mosaischen Gesetz überkommenen Begriff der levitischen Reinheit überhaupt. Die Frage der Reinheit ist für Jesus eine rein ethische Frage. Um eine andere Reinheit als um die Reinheit des Herzens kümmert er sich nicht[1]. „Selig

---

bote mit einem Schlage außer Geltung und überträgt dafür den Begriff der Reinheit aus der rituellen Sphäre ganz in die sittliche." Eugen Ehrhardt, Der Grundcharakter der Ethik Jesu 70: „In einem Punkte geht Jesus mit ganz besonderer Entschiedenheit vor, nämlich in der Geringschätzung, ja Bekämpfung der Reinheits- und Speisegebote." — Dagegen Th. Zahn, Das Evangelium des Matthäus[3] 526: „Jesus steuert der Verwechslung und Vermischung der rituellen Reinheit mit der moralischen." Ähnlich Knabenbauer, Cursus Scripturae Sacrae, Ev. sec. Matth. Pars altera 26 f: „Christus autem turbas quoque dedocere vult, ne traditiones illas pharisaicas nimium venerentur, sed ut discant in quibus vera hominis coram Deo mundities contineatur. — Non mihi videtur iis verbis abrogari praecepta mosaica. Solum sequitur ea posse a Deo tolli, si causae propter quas data sunt, cessaverint." Franz X. Pölzl (Kurzgefaßter Kommentar zu den vier heiligen Evangelien I, Graz 1880, 179) sieht in Mt 5, 11 „eine Prophetie auf die bevorstehende Aufhebung der levitischen Reinigungsgesetze". — Diese Auffassungen haben ihren Grund nicht in dieser Stelle, sondern in dem Bestreben, nicht in Widerspruch mit Mt 5, 17—19 zu kommen. Das zeigt sich besonders deutlich bei Zahn.

[1] Max Meinertz (Jesus und die Heidenmission, Münster i. W. 1908, 73) bemerkt zu Mt 15, 10 ff treffend: „Hier besteht die ‚Erfüllung' in einer solchen Verinnerlichung, daß die äußere Bestimmung gänzlich aufgehoben wird — ein scharfer Gegensatz gegen das Bestehende, der von den Juden stark empfunden wurde." — Ebenso Wendt (Die Lehre Jesu II[2] 332) zu Mk 7, 15 ff: „Ein Grundsatz, dessen Konsequenz die

sind, die ein reines Herz haben“ (Mt 5, 8). Mit dieser sittlichen Integrität macht er aber in einer Weise Ernst, daß daneben Symbole der ethischen Reinheit keine Bedeutung mehr haben. Neben der Symbolisierung der Pflicht, sittlich rein zu leben, hatten die mosaischen Bestimmungen über rein und unrein den Zweck, das Bewußtsein aufrecht zu erhalten, daß der Zustand der Menschheit ein durch die Sünde mit Unreinheit befleckter ist, und daß die Unreinheit auch in die physische Seite der menschlichen Natur hineinwirkt. Darauf deutet auch die sogar bei gewissen Entsündigungsweisen eintretende Verunreinigung symbolisch hin (Lv 16, 26 ff. Nm 19, 7 ff; 19, 21)[1]. Diese ständige Erinnerung an den Fluch, der auf der Schöpfung ruht, paßte nicht mehr in die Ära des εὐαγγέλιον, der Frohbotschaft. Auch die weitere Bedeutung der Reinigkeitsgesetze, das Volk Gottes durch scharfumgrenzte, hygienisch wertvolle Lebensregeln von den umwohnenden Heiden abzusondern, fiel dahin für den Verkünder eines universalen, geistigen Gottesreiches.

Es gibt keine Partie des mosaischen Gesetzes, die der neutestamentliche Gesetzgeber so klar und so scharf außer Geltung setzte wie die Vorschriften über rein und unrein. Damit stimmt auch sein praktisches Verhalten. Er hat nicht bloß selbst (Lk 11, 39—31) wie seine Jünger mit ungewaschenen Händen gegessen und sich damit über die Reinigungsvorschriften der Halacha weggesetzt, sondern auch die Reinigkeitsvorschriften des Pentateuch ignoriert. Als ein Aussätziger zu ihm kam, rührte er ihn an (Mk 1, 41) — ein Verstoß gegen Lv 13, 46; von der blutflüssigen Frau ließ er sich berühren und entließ sie im Frieden (Mk 5, 24 25) — eine Handlungsweise, die sich mit Lv 15, 25 nicht verträgt[2]. ..

---

prinzipielle Ungültigmachung des ganzen großen Teils der alttestamentlichen Gesetzgebung war, welcher sich auf Verunreinigungen durch äußere Einflüsse und Zustände bezog.“

[1] Konstantin Schlottmann, Kompendium der bibl. Theologie, Leipzig 1895, 36.

[2] Fritz Barth, Die Hauptprobleme des Lebens Jesu[4] 83.

Fassen wir das Resultat unserer bisherigen Untersuchung über die Stellungnahme Jesu zum mosaischen Gesetz nach seiner ethischen Seite zusammen! Der neue Gesetzgeber überwindet alles Judiziale, National-politische, Hygienisch-symbolische sowie alles ethisch Unvollkommene, indem er es durch höchste ethische Forderungen überbietet. An die Stelle eines Gesetzes, das für ein bestimmtes Volk auf bestimmter Kulturstufe unverbrüchliche Norm für das Leben nach allen seinen Beziehungen war, setzt er eine reine Ethik, die geeignet und berufen war, das sittliche Leben aller Völker und aller Zeiten zu regeln.

2. Jesus vereinheitlicht die sittlichen Normen.

Der Herr begnügt sich nicht damit, dem mosaischen Universalgesetz eine reine Sittenlehre gegenüberzustellen, sondern er bringt auch die sittlichen Normen auf einen Begriff. Wir haben bereits darauf hingewiesen (S. 15 24ff), daß schon in den sechs Antithesen der Bergpredigt die Liebe eine hervorragende Rolle spielt. Es ist gewiß nicht bedeutungslos, daß die Gegenüberstellung des Alten und Neuen mit einer schärferen Verurteilung der Sünden gegen das fünfte Gebot beginnt und mit der Forderung heroischer Liebe gegenüber dem persönlichen und religiösen Feinde schließt. Darin kündet sich bereits das Bestreben an, das ganze sittliche Leben in der Liebe zu konzentrieren und zu vereinfachen.

Unterweisungen über die Nächstenliebe nehmen überhaupt einen breiten Raum in der Verkündigung Jesu ein. Besonders ist es die Forderung bereitwilligen Verzeihens, die immer wiederkehrt: Mt 6, 14 15. Mk 11, 25 26. Lk 6, 36; 17, 3 4. Im Gleichnis vom unbarmherzigen Knecht wird aufs eindringlichste die Pflicht eingeschärft, daß wir unserem Mitbruder, wenn er sich auch noch so oft und so schwer gegen uns verfehlt hätte, vergeben müssen (Mt 18, 23 ff). Selbst in das Vaterunser, dieses „heiligste bleibendste Symbol, das in der ganzen Geschichte der Religionen je geschaffen wurde“ [1],

[1] Max Meinertz, Jesus und die Heidenmission 78.

nimmt er die Pflicht bereitwilligen ausnahmslosen Verzeihens auf, indem er der Bitte um Vergebung hinzufügt: „wie wir vergeben unsern Schuldigern“ (Mt 6, 12). Er will den Beter stets daran erinnern, daß man erst mit seinem Mitmenschen in das richtige Verhältnis getreten sein muß — in das Verhältnis brüderlicher Liebe —, ehe man vor das Angesicht des gemeinsamen Vaters im Himmel treten darf, um ihn um etwas zu bitten — zumal um Vergebung der eigenen Schulden (vgl. Mt 5, 23 24). Charakteristisch ist bei allen diesen Mahnungen, seinem Mitbruder zu verzeihen, daß Jesus stets das Verhalten Gottes gegen uns abhängig macht von unserer Barmherzigkeit oder Unbarmherzigkeit gegen unsere Mitmenschen. Aus alledem ergibt sich die grundlegende Bedeutung der Liebe für die Sittenlehre des messianischen Reiches.

Das ganze Alte Testament nach seiner normativen Seite faßt der neue Gesetzgeber in der Bergpredigt in das eine Gebot der Liebe zusammen: „Alles, was ihr wollt, daß euch die Leute tun, das tut auch ihr ihnen; denn dies ist das Gesetz und die Propheten“ (Mt 7, 12). Lukas führt dieses Wort ebenfalls in der Bergpredigt auf (Lk 6, 31), wenn auch ohne Bezugnahme auf das Alte Testament. Damit ist dieser weittragende Satz als Urbestand der Bergpredigt gesichert, was nicht ohne Bedeutung ist. Es geht nicht an, diesen Ausspruch Jesu dahin zu fassen: Die im Alten Testament enthaltenen moralischen Vorschriften lassen sich auf diesen Grundsatz zurückführen. Das wäre eine willkürliche Einschränkung. Es heißt ganz allgemein: „Dies ist das Gesetz und die Propheten.“ Jesus spricht nicht als Gesetzeslehrer, sondern dem ganzen Charakter der Bergpredigt entsprechend als Gesetzgeber; und als solcher reduziert er den ganzen normativen Gehalt des Alten Testaments für das messianische Reich auf den Grundsatz der nach der Selbstliebe sich bemessenden Nächstenliebe[1]. Damit ist aber gleichzeitig die

[1] Man beachte bei Mt 7, 12 das οὖν, zu welchem Knabenbauer (Cursus Scripturae Sacrae, Ev. sec. Matth. Pars altera 296) sehr richtig bemerkt: „Bene ponitur, cum totius sermonis summa et conclusio pro-

ganze judiziale und zeremoniale Gesetzgebung Mosis — überhaupt alles, was nicht rein ethische Forderung ist, beiseite geschoben. Diese unsere Auffassung deckt sich mit der Kritik Jesu am Alten Testament Mt 5, 21—48. Auffallend ist nur, daß Christus hier nicht wie sonst (Mt 22, 39) die Gottesliebe miterwähnt hat. Allein Jesus betrachtet die Nächstenliebe als Ausfluß der Gottesliebe, wie Mt 5, 43—48 deutlich zeigt. Wahre Erfüllung des Gebotes der Nächstenliebe ist für ihn ohne Gottesliebe nicht denkbar (vgl. 1 Jo 3, 14—22).

Auch auf die Frage des reichen Jünglings, welche Gebote er halten müsse, um das ewige Leben zu haben, zitiert er nur Bestimmungen, welche das Verhalten zum Nebenmenschen regeln. Dabei ist eine wohlberechnete Ordnung in der Reihenfolge zu beobachten, welche sich fast wie eine Korrektur des Dekalogs ausnimmt. Jesus beginnt mit den Verboten: „Du sollst nicht töten, nicht ehebrechen, nicht stehlen, kein falsches Zeugnis geben“ (Mt 19, 18). Hierauf fügt er als Normen für das positive Verhalten die beiden Gebote bei: „Du sollst Vater und Mutter ehren und deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ (Mt 19, 19). Daß Jesus neben Geboten des Dekalogs an letzter Stelle das Gebot der Nächstenliebe nennt, obwohl dieses im Gesetz Mosis weit weg vom Dekalog steht (Lv 19, 18), zeigt wieder die Tendenz, die sittlichen Normen zu vereinheitlichen durch Zusammenfassung in der Liebe.

Ein anderes Mal läßt Jesus den Fragesteller selbst die Gebote zitieren, von deren Erfüllung das ewige Leben abhängt. Es ist auffallend, daß der Gesetzeslehrer das Gesetz in die beiden Gebote der Gottes- (Dt 6, 5) und Nächstenliebe (Lv 19, 18) zusammenfaßt. Er dürfte wohl den Meister von Naza-

---

ponatur.“ Die ganze vorhergehende programmatische Ausführung über die sittlich-religiösen Grundforderungen des neuen Gottesreiches, besonders in ihrem Verhältnis zum mosaischen Gesetz, wird hier in dem Gebot der Nächstenliebe zusammengefaßt und zugleich noch einmal deutlich gezeigt, wie die Erfüllung von Gesetz und Propheten Mt 5, 17 gemeint ist. Mt 7, 12 schaut offenbar auf Mt 5, 17 und die sechs großen Antithesen zum Alten Testament zurück.

reth bereits einmal über dieses Thema gehört haben. Jesus beschränkt sich darauf, seine Antwort als richtig zu bestätigen (Lk 10, 25—28).

Nicht so weit vorangeschritten in der sittlichen Erkenntnis war der Gesetzeskundige, welcher an den Herrn die Frage stellte: ποία ἐντολὴ μεγάλη ἐν τῷ νόμῳ; (Mt 22, 36.) Die Frage nach den großen und kleinen Geboten wurde von den Rabbinen jener Zeit viel erörtert. Der Meister von Nazareth ist mit dieser Fragestellung unzufrieden. Er korrigiert sie durch die Antwort[1]. Es kommt ihm nicht darauf an, die Unmenge der mosaischen Bestimmungen zu klassifizieren und nach ihrem Werte abzustufen; er will vielmehr das sittliche Streben möglichst vereinfachen, darum nennt er nicht irgend einen Gesichtspunkt, nach dem sich die Größe eines Gebotes bemißt, sondern er erklärt das Gebot der Gottesliebe, wie es Dt 6, 5 formuliert ist, als „das große und erste Gebot" und fügt als „ein zweites, diesem gleichartiges" (δευτέρα δὲ ὁμοία αὐτῇ Mt 22, 39) das Gebot der Nächstenliebe nach Lv 19, 18 hinzu. Gleichartig ist dieses Gebot, weil es wie jenes Liebe fordert und ebenfalls das Gesamtverhalten des Menschen regelt, wie Jesus Mt 7, 12 klar dargelegt hat[2]. Das Gebot der Gottesliebe ist das erste von allen Geboten (πρώτη πάντων ἐντολή Mk 12, 29), weil die Liebe zu Gott unerläßliche Voraussetzung für die wahre Erfüllung des Gebotes der Nächstenliebe ist. Jene ist das Motiv für diese — nicht umgekehrt; aber die Gottesliebe ist nicht echt, wenn sie die Liebe zum Nächsten nicht zur Folge hat. Ebendeshalb fügt er auch das Gebot der Nächstenliebe bei. So wahr es ist, daß Dt 6, 5 das erste und größte Gebot des Gesetzes ist, so sicher ist das Wort: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst" geeigneter, eine praktische Lebensregel abzugeben. Das Gebot der Gottesliebe läßt bezüglich seiner Erfüllung viel leichter Selbsttäuschungen zu, wie das nach der Selbstliebe sich rich-

[1] Max Meinertz, Jesus und die Heidenmission 92.

[2] Theodor Zahn, Das Evangelium des Matthäus[3] 644.

tende Gebot der Nächstenliebe. Der beste Beweis dafür sind die Pharisäer (Mt 15, 3—9). Das ist auch der tiefste Grund, warum Jesus Mt 7, 12 die Nächstenliebe allein als Universalnorm nennt, auf welche sich das ganze Alte Testament nach seinem gebietenden Inhalt für den Bürger des Gottesreiches reduziert. Hier an unserer Stelle, wo das Gebot der Gottesliebe ausdrücklich und zwar als erstes und größtes mitzitiert wird, schließt Christus mit den Worten: „An diesen zwei Geboten hängt das ganze Gesetz und die Propheten" (Mt 22, 40). Aus diesem Wort, das auf die Fragestellung deutlich Rücksicht nimmt, läßt sich an und für sich nur entnehmen, daß Jesus die Forderungen der Gottes- und Nächstenliebe als das Wichtigste und Wertvollste von den alttestamentlichen Normen betrachtet. Jesus spricht hier nicht als Gesetzgeber, sondern durch die Frage nach den großen Geboten veranlaßt mehr als Interpret des Gesetzes. Aber diese Beurteilung der Gebote des Gesetzes steht in vollstem Einklang mit seiner gesetzgeberischen Stellungnahme zum Alten Testament. Von der Wertschätzung des Doppelgebotes der Gottes- und Nächstenliebe, dessen Zusammenstellung sein Werk ist[1], als der Kardinalforderungen im Gesetz bis zur Statuierung der Liebe als einzig verpflichtende sittliche Norm im messianischen Reiche — war für den neutestamentlichen Gesetzgeber ein kleiner Schritt. Daß Jesus diesen Schritt getan hat, haben wir gesehen.

Hat Jesus in der Bergpredigt das ganze Alte Testament nach seinem gebietenden Inhalt in das Gebot zusammengefaßt: „Was ihr wollt, daß euch die Leute tun, das tut auch ihr ihnen" (Mt 7, 12), so überbietet er dasselbe bei seiner Ab-

---

[1] Meinertz, Jesus und die Heidenmission 77: „Dieses Liebesgebot ist so groß, daß es mit dem Gebote der Gottesliebe auf einer Stufe steht und mit ihm zusammen den Inhalt des ganzen Gesetzes ausmacht. Diese Auffassung ging über die alttestamentliche Anschauung hinaus — Dt 6, 4 5 und Lv 19, 18 standen im Gesetze weder nebeneinander noch wurden sie als gleichwertig anerkannt — und noch mehr über die des zeitgenössischen Judentums."

schiedsrede am Vorabend vor seinem Tode mit den Worten: „Ein neues Gebot gebe ich euch, daß ihr einander liebet, so wie ich (καθώς) euch geliebt habe, daß so auch ihr einander liebet" (Jo 13, 34). Welch großen Nachdruck Christus auf dieses Gebot legt, zeigt er dadurch, daß er es in dieser feierlichsten Stunde seines Lebens noch zweimal wiederholt: „Das ist mein Gebot (αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ ἡ ἐμή), daß ihr einander liebet, so wie ich euch geliebt habe" (Jo 15, 12), und „dieses gebiete ich euch, daß ihr einander liebet" (Jo 15, 17). Gemeint ist hier die heroische Liebe, welche ganz im Dienste des Nebenmenschen aufgeht, wie sie Jesus durch seinen Tod am Kreuze in der herrlichsten Weise vorgelebt hat: „Eine größere Liebe hat niemand als diese, daß er sein Leben hingebe für seine Freunde" (Jo 15, 13). Neu ist dieses Gebot nach verschiedener Hinsicht. Einmal ist es neu, insofern Jesus hier zum erstenmal seine eigene Liebe, wie sie in seinem Leben und besonders in seinem Opfertode zum Ausdruck kam, als verpflichtende Norm für das gegenseitige Verhalten seiner Jünger aufgestellt hat. Inhaltlich dagegen deckt sich diese Liebesforderung mit der fünften und sechsten Antithese der Bergpredigt (Mt 5, 38–48). Neu ist dieses Gebot aber auch dem Inhalte nach, wenn man es mit dem Alten Testament vergleicht. Denn es wird hier vom Gründer des messianischen Reiches eine Liebe gefordert, welche die Nächstenliebe des mosaischen Gesetzes sowohl dem Grade als auch dem Umfange nach (Lk 23, 34) weit übersteigt. Daß Jesus bei der Aufstellung dieses „neuen" Gebotes auf das mosaische Gesetz reflektiert hat, beweist auch die scharfe Betonung: „Das ist mein Gebot." Während er das nach der Eigenliebe sich richtende Gebot der Nächstenliebe aus dem alttestamentlichen Gesetz geschöpft hat, nimmt er dieses Gebot der heroischen Liebe ganz aus Eigenem. Diese höchste Liebe, die alles gibt und nichts fordert, hat der Herr als erster betätigt und als erster den Menschen zur Pflicht gemacht. Das ist in Wahrheit sein Gebot. Es ist das Höchste, was er in ethischer Beziehung bot und bieten konnte. Darum gab er es am Ende

seines Lebens und verkündet es im engsten Kreise seiner Apostel. Denn es ist berechnet für Menschen, welche bereits auf einer gewissen Höhe sittlicher Vollkommenheit stehen. Für diese genügt das „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst" nicht mehr. Die Selbstliebe ist bei diesen so sehr atrophiert bzw. so sehr auf die religiös-sittlichen Interessen des Ich beschränkt, daß die Regel: „Was ihr wollt, daß euch die Leute tun, das tut auch ihr ihnen", keine praktisch wertvolle Norm abgibt. An ihre Stelle tritt für den wahren Jünger Jesu das Beispiel des göttlichen Meisters. Er ist allumfassende Norm für sein sittliches Streben und die Liebe zu ihm treibendes Motiv: „Wenn ihr mich liebt, so werdet ihr meine Gebote halten" (Jo 14, 15). Darin liegt die denkbar größte Vereinfachung des sittlichen Lebens und zugleich die vollständige Loslösung von der Herrschaft des mosaischen Gesetzes. Jesus hat die normgebende Funktion des Gesetzes auf seine eigene Person übertragen. Er selbst ist an die Stelle des Gesetzes getreten. Seine Liebe zu uns ist verpflichtende Norm, unsere Liebe zu ihm weittragender Beweggrund aufopfernder Bruderliebe. Damit ist das ganze sittliche Streben auf die Person Jesu konzentriert — als Norm und Motiv — und auf den Begriff Liebe gebracht.

3. Jesus betont den organischen Zusammenhang zwischen Altem und Neuem.

Mt 5, 17—19 wird vielfach als prinzipielle Stellungnahme Jesu zum ganzen Alten Testament aufgefaßt und daraus die weitestgehenden Schlüsse gezogen. Fassen wir den Zusammenhang ins Auge! Voraus gehen die acht Seligkeiten, das Programm des messianischen Reiches, das so ganz anders klang, als was man im Synagogenunterricht über den Willen Gottes an die Menschen hörte. Im unmittelbar vorhergehenden Verse war die Rede von den guten Werken der Jünger, um deretwillen die Menschen den Vater im Himmel preisen sollen. Was sind das für καλὰ ἔργα? Will der Meister von Nazareth vielleicht etwas ganz Neues, Andersartiges lehren, als was

Gesetz und Propheten gefordert haben? Diese Gedanken lagen bei den Hörern der Bergpredigt sehr nahe. Jesus will beruhigen und Mißverständnissen vorbeugen[1]. Darum erklärt er: „Wähnet nicht, daß ich gekommen sei, das Gesetz und die Propheten aufzulösen (καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας); nicht aufzulösen bin ich gekommen, sondern zu erfüllen" (πληρῶσαι Mt 5, 17). Zu der Einfügung einiger konservativer Sätze war um so mehr Grund vorhanden, als Jesus im folgenden Kritik am Gesetze zu üben beabsichtigte. Mt 5, 17—20 bildet somit zugleich die psychologisch notwendige Einleitung zu den folgenden sechs großen Antithesen. Die Gefahr, als radikaler Umstürzler angesehen zu werden, lag ja in der Luft. Die Pharisäer beschuldigten sicher die Sadduzäer und die Hellenisten der Auflösung des Gesetzes. Geschichtlich bezeugt ist, daß die Schule des Schammai der des Hillel wegen ihrer laxeren Grundsätze diesen Vorwurf machte[2]. Darum betont Jesus nachdrücklich, die Grundlagen der Gerechtigkeit bleiben immerdar die gleichen[3]. Meine ethischen Lehren und Forderungen stehen nicht im Widerspruch mit denen des Alten Testaments[4]; „ich bin nicht gekommen, das Gesetz und die Propheten aufzulösen"; es ist überhaupt nicht meine Aufgabe, „aufzulösen", d. h. niederzureißen und Lügen zu strafen, was im Gesetz und den Propheten geschrieben steht — ich bin vielmehr gekommen, zu „erfüllen". Dem Gesetz Genüge zu leisten; seine moralischen Forderungen zum Vollzug zu bringen in meinem eigenen Leben und durch mein Wirken in dem meiner Jünger, sodann seine messianischen Weis-

---

[1] Es liegt kein Grund vor, anzunehmen, daß Jesus hier einer positiven Anklage, als ob er die ganze alttestamentliche Offenbarung aufheben wolle, entgegentrete (gegen Fr. Maier, Die Heilige Schrift des Neuen Testaments 134).

[2] Konstantin Schlottmann, Kompendium der bibl. Theologie 113.

[3] Le Camus, Leben unseres Herrn Jesus Christus I 349.

[4] Eine Zusammenstellung der verschiedenen Bezeichnungen des Alten Testaments s. Eugen Hühn, Die messianischen Weissagungen, Freiburg 1899, 276 f.

sagungen zur historischen Tatsache zu machen: das ist mein Beruf.

Im ersten Halbvers ist nur an die ethischen Forderungen des Alten Testaments gedacht[1] — wie Mt 7, 12; im zweiten Teile dagegen, wo καταλῦσαι objektlos steht und ebenso πληρῶσαι, ist an die Weissagungen mitgedacht. Nicht bloß um die Rede feierlich zu gestalten, bleibt die Wiederholung objektlos, sondern es soll das Verhalten Jesu zu dem Sittengesetz des Alten Testaments aus dem allgemeinen Zweck seines Kommens begründet werden[2]. Der Ausdruck πληροῦν wird neuerdings vielfach im Sinne von vollenden, vervollkommnen, auf den vollkommensten Ausdruck bringen genommen[3]. Man hat sich dazu bestimmen lassen, weil tatsächlich die folgende Auseinandersetzung mit dem Gesetz (Mt 5, 21—48) eine Vervollkommnung desselben bedeutet. Allein die sprachlichen Gegengründe sind doch zu stark. Zwar beruft man sich auf Stellen wie Jo 3, 29; 15, 11; 17, 13 u. a., wo πληροῦν im Sinne von vollkommen machen gebraucht ist. Aber hier liegt nirgends eine Bezugnahme auf die Heilige Schrift vor. Darum sind das keine Parallelen für unsere Stelle. Am ehesten ließe sich in Gal 5, 14 vgl. mit Röm 13, 9[4] ein Beleg für diese

---

[1] Hugo Weiß (Die Bergpredigt Christi 33) macht ebenfalls den Zusammenhang dafür geltend, daß „Gesetz und Propheten" die alttestamentliche Offenbarung „hauptsächlich in Ansehung ihrer Vorschriften für das sittliche Leben" bedeuten. Fr. Maier (Die Heilige Schrift des Neuen Testaments 134) geht noch weiter: „Die Prophetie kommt als Ergänzung (ethische Weiterentwicklung) des Gesetzes in Betracht, nicht als Weissagung."

[2] Bernh. Weiß, Das Matthäus-Evangelium (H. A. W. Meyers Krit.-exeg. Kommentar über das N. T.[9]), Göttingen 1898, 102.

[3] So Fr. Maier a. a. O. 135: „Er sei nicht gekommen, Zerstörungs-, sondern positive ‚superlative' Vollendungsarbeit zu leisten, d. h. dem gesetzgeberischen Willen Gottes zu einem vollkommenen, adäquaten Ausdruck zu verhelfen." Ebenso Pölzl, Kurzgefaßter Kommentar zu den vier heiligen Evangelien I 55; Barth, Die Hauptprobleme des Lebens Jesu[4] 104; Wendt, Die Lehre Jesu II[2] 337; Adolf Harnack, Zeitschrift f. Theol. u. Kirche XXII (1912) 1, 14 ff.

[4] Näheres s. Benz, Die Ethik des Apostels Paulus, Freiburg 1912, 76 Anm. 1.

Auffassung finden. Doch ist das nicht genügend, um gegen den bei Matthäus und in den Evangelien überhaupt ständigen Gebrauch von πληροῦν = legi satisfacere aufzukommen[1]. Es wird auch der konservativen Tendenz der ganzen Perikope weit mehr Rechnung getragen, wenn man πληροῦν in seinem gewöhnlichen Sinne nimmt. Schon die Rücksicht auf ἕως ἂν πάντα γένηται V. 18 und ὃς δ' ἂν ποιήσῃ καὶ διδάξῃ V. 19 fordert diese Exegese[2]. Die wertvollste Parallele zu unserer Stelle ist Mt 3, 15: „Es ziemt uns, alle Gerechtigkeit zu erfüllen." Jesus zerstreut die Bedenken Johannes' des Täufers mit dem Hinweis, daß sein Getauftwerden dem Willen Gottes entspricht. Zugleich charakterisiert er damit sein ganzes Leben und Wirken als Erfüllung des göttlichen Willens. Dieser ist aber für den Messias vor allem niedergelegt in den prophetischen Weissagungen, die er mit vollem Bewußtsein realisiert[3]. Er weiß seine Lehre so sehr im Einklang selbst mit Moses, daß er erklären konnte: „Wenn ihr dem Moses glaubtet, so würdet ihr auch mir glauben, denn von mir hat er geschrieben" (Jo 5, 46 f). Jesus nimmt hier offenbar Bezug auf Dt 18, 15 18, wo ein Prophet wie Moses dem Volke Israel verheißen wird. Wie Moses, der alttestamentliche Gesetzgeber selbst, so stellt auch der Prophet Isaias (42, 1 ff) den kommenden Messias als Ergänzer und Vollender des mosaischen Gesetzes dar[4]. Die Vervollkommnung des Gesetzes, die Vollendung der gesamten göttlichen Offenbarung und Heilsökonomie, wie sie in

---

[1] Eine Zusammenstellung sämtlicher Parallelen s. bei Zahn, Das Evangelium des Matthäus 213 Anm. 1. — C. F. Georg Heinrici (Die Bergpredigt quellenkritisch und begriffsgeschichtlich untersucht, Leipzig 1905, 31) faßt πληροῦν = κύριον ποιεῖσθαι = es nach seiner Wahrheit behaupten, weil λύειν und das verstärkte καταλύειν im Sinn von ἀκυροῦν stehe. Bei dieser Auffassung ist ein zu großes Gewicht auf den Gegensatz gelegt, während die Etymologie von πληροῦν und der entsprechende Sprachgebrauch in den Evangelien außer acht gelassen ist.

[2] P. Feine, Jesus Christus und Paulus 247 Anm. 1.

[3] Mt 26, 54; Lk 22, 37; bes. Mt 21, 1 ff: Hier bewirkte Jesus durch eigene Tätigkeit, daß die Weissagung Zach 9, 9 erfüllt wurde.

[4] Ed. König, Geschichte der alttestamentlichen Religion, Gütersloh 1912, 576.

Mt 5, 21—48 nach der ethischen Seite ausgeführt wird, erscheint somit als einfache Verwirklichung der prophetischen Weissagungen. Damit ist dem πληροῦν seine gewöhnliche Bedeutung belassen und zugleich der organische Zusammenhang zwischen dem Alten Testament und der Lehre Jesu, worauf es hier vor allem ankommt, am besten gewahrt.

Nachdem Jesus aufs ausdrücklichste betont hat, daß seine Sittenlehre wie sein Leben und Wirken überhaupt in vollem Einklang mit Gesetz und Propheten stehe, kommt er nun auf das fernere Schicksal der Heiligen Schrift zu sprechen und führt als Beweis für den organischen Zusammenhang seiner Lehre mit dem Alten Testament die bleibende Bedeutung der Heiligen Schrift im messianischen Reiche an: „Denn wahrlich, ich sage euch, bis der Himmel und die Erde vergehen, soll auch nicht ein Jota oder ein Häkchen vom Gesetze vergehen, bis alles wird geschehen sein" (Mt 5, 18). Die Fassung der Stelle bei Lk 16, 17 lautet: „Es ist leichter, daß der Himmel und die Erde vergehen, als daß ein Häkchen vom Gesetze dahinfalle."

Der Ausdruck ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία wird trotz seiner klaren, vom Buchstaben, ja vom kleinsten Teil eines Buchstabens sprechenden Form gewöhnlich im übertragenen Sinn = kleinste Bestimmung oder gar nur vom geistigen Gehalt verstanden[1]. Daß hierbei der Wortlaut nicht zu seinem Rechte kommt, wird mehr oder weniger von allen empfunden. Allein man läßt sich trotzdem zu dieser Auffassung drängen durch eine falsche Exegese von παρέλθῃ oder ἕως ἂν πάντα γένηται. Der Ausdruck παρέλθῃ (Lk 16, 17: πεσεῖν) sagt meines Erachtens zunächst nur, daß das Gesetz nicht zu Grunde gehen wird.

[1] Paul Schanz (Kommentar über das Evangelium des hl. Matthäus, Freiburg 1879, 177) lehnt den Gedanken an den Gesetzesbuchstaben als solchen ab und versteht die Worte vom Umfang des Gesetzes, insofern „durch die Aufnahme des Ganzen auch die einzelnen Teile, wenn auch in vergeistigter Form ihre Fortdauer finden und das Vorbildliche in Erfüllung übergeht". Fr. Maier (Die Heilige Schrift des Neuen Testaments 135), Barth (Die Hauptprobleme des Lebens Jesu[4] 102 ff) sprechen allgemein vom geistigen Gehalt.

Das beweist schon der Gebrauch desselben Wortes für das Vergehen von Himmel und Erde: ἕως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ. Es ist kein Grund vorhanden, οὐ παρέρχεσθαι = „seine Verbindlichkeit behalten" zu fassen[1]. Lediglich der Fortbestand ist darin ausgesprochen. Derselbe dauert, solange die Welt ihre jetzige Gestalt behält. Das ist der unzweifelhafte Sinn der ersten Protasis, der auch durch die Lukanische Version gewährleistet wird: „Es ist leichter, daß der Himmel und die Erde vergehe." Die zweite Protasis, welche der ersten koordiniert ist, bringt die sachliche Zielbestimmung: „bis alles wird geschehen sein". „Alles" ist dann geschehen, wenn Tat und Wirklichkeit geworden ist, was das Gesetz grundgelegt, die Propheten weitergeführt und Jesus der prophetischen Weissagung gemäß zur Vollendung bringt — der sittlich-religiöse Hochstand der Menschheit, wie ihn Jesus in den folgenden Antithesen nach der ethischen Seite hin mit markanten Strichen vorgezeichnet hat. Zur Erreichung dieses Ideals soll und wird das Gesetz[2] beitragen helfen, obgleich es — wie der neue Gesetzgeber gleich darauf zeigt (Mt 5, 21—48) — der Vervollkommnung bedürftig ist. Diese unsere Auffassung deckt sich inhaltlich mit 2 Tim 3, 15 f: „Jede Schrift ist von Gott eingegeben und nützlich zur Lehre, zur Überweisung und Zurechtweisung und zur Zucht in der Gerechtigkeit, damit der Mensch Gottes sei richtig und hergerichtet zu jedem guten Werke" (vgl. 1 Tim 1, 8 ff).

Die Unvergänglichkeit des Gesetzes, das ist der Hauptgedanke dieses Verses[3]. Der positive Wert, der dem mo-

---

[1] So Th. Zahn, Das Evangelium des Matthäus[3] 219; ebenso Barth a. a. O. 106: „seine Gültigkeit behalten". Heinrici (Die Bergpredigt 30) sieht darin eine „feierliche Versicherung der bleibenden Autorität des Gesetzes".

[2] Ob νόμος = Pentateuch (Hühn, Die messianischen Weissagungen 277) oder = Altes Testament (Pölzl, Kurzgefaßter Kommentar 57) genommen wird, darauf kommt wenig an.

[3] Knabenbauer, Cursus Scripturae Sacrae II, Comm. in evang. sec. Matth. pars prior, Paris 1892, 208: „Legis duratio et vis simpliciter asseritur tempore statuto, ita in altero haec affirmatur ex ipsa legis indole

saischen Gesetz auch im messianischen Reiche zukommt, wird durch den zweiten ἕως-Satz ausgedrückt: „bis alles wird geschehen sein". Lukas hat diese zweite Protasis nicht. Dafür hat er ein Verbum gebraucht, das mehr sagt als „vergehen". Πεσεῖν ist so viel als dahinfallen, d. h. wertlos, bedeutungslos werden. Lukas will offenbar der Gefahr vorbeugen, daß in diesem Worte Jesu etwa die formelle Verbindlichkeit des gesamten alttestamentlichen Gesetzes für alle Zeiten gefunden werde. Darum fügt er sofort den Ausspruch Jesu von der Aufhebung des mosaischen Ehescheidungsgesetzes bei (Lk 16, 18).

Nachdem Jesus Mt 5, 17 18 den organischen Zusammenhang zwischen dem Alten Testament und seiner Lehre sowie die Unvergänglichkeit und den bleibenden Wert des alttestamentlichen Gesetzbuches in aller Schärfe betont hat, geht er nun in den folgenden beiden Versen daran, die praktischen Konsequenzen für seine Zuhörer zu ziehen. Eben weil die Lehre Jesu nicht im Gegensatz zu Gesetz und Propheten steht, sondern deren Erfüllung ist, und weil das Alte Testament für alle Zeiten dazu bestimmt ist, zur Erziehung des Menschengeschlechtes beizutragen, darum wird man um so größer im messianischen Reiche sein, je gewissenhafter man als Israelit das alttestamentliche Gesetz respektiert hat. „Wer also eines von diesen Geboten, von den geringsten, löst, und lehrt so die Menschen, wird zu den Geringsten zählen im Reich der Himmel. Wer es aber tut und lehrt, der wird groß heißen im Reich der Himmel" (Mt 5, 19). Hieraus geht ganz deutlich hervor, daß der ganzen Perikope die Absicht zu Grunde liegt, die Hörer der Bergpredigt vor voreiligem und unerleuchtetem Bruch mit der alttestamentlichen Ord-

---

qua pro Dei voluntate necessario tendit ad impletionem. Membra haec proinde inter se coordinata sunt, non subordinata; habes duplicem protasin: donec transeat . . . non praeteribit et . . . donec omnia fiant non praeteribit." Ebenso Bernh. Weiß, Das Matthäus-Evangelium 104. — Dagegen Th. Zahn, Das Evangelium des Matthäus[3] 220: „Die einzelnen Teile fallen dahin, wenn sie erfüllt sind."

nung zu warnen. Eine prinzipielle Bedeutung kommt diesem Verse so wenig zu wie dem folgenden: „Denn ich sage euch, wenn eure Gerechtigkeit die der Schriftgelehrten und Pharisäer nicht weit übertrifft, so werdet ihr wahrhaftig nicht zum Reich der Himmel gelangen“ (Mt 5, 20). Dieser Vers enthält eine Begründung (γάρ) bzw. eine Verstärkung des im vorhergehenden Verse enthaltenen Gedankens und zeigt deutlich, daß beide Verse an Menschen gerichtet sind, die noch mit beiden Füßen auf dem Boden des Judentums stehen. Wenn ihr nicht mehr Gewissenhaftigkeit besitzt wie die Pharisäer und Schriftgelehrten, sondern wie diese gerade die ethischen Grundforderungen des Gesetzes außer acht lasset (Mt 23, 23), so könnt ihr überhaupt nicht Mitglieder des neuen Gottesreiches werden. Die Gewissenhaftigkeit, welche sich bei einem Israeliten naturgemäß in der treuen Beobachtung des Gesetzes zeigt, ist die Grundbedingung für den Eintritt in das neue Gottesreich (V. 20) und ebenso der Gradmesser für die größere oder geringere Stellung, die man in demselben einnehmen wird (V. 19). Wir haben somit in diesen beiden Versen im Grunde denselben Gedanken ausgedrückt wie Jo 3, 20 21: „Jeder, der Schlechtes tut, haßt das Licht und kommt nicht zum Licht, damit nicht seine Werke überwiesen werden. Wer aber die Wahrheit tut, kommt zum Licht, damit seine Werke offenbar werden, weil sie in Gott gewirkt sind.“ Der Glaube und Unglaube gegenüber dem Messias und damit auch der Eintritt oder Nichteintritt in sein Reich erscheint hier abhängig von der sittlichen Verfassung (vgl. Mk 12, 34: „Du bist nicht fern vom Reiche Gottes“). Mt 5, 19 20 sind gesprochen worden, um den Hörern der Bergpredigt für ihr Streben nach dem Gottesreich eine praktische Direktive zu geben. Solange das neue Gottesreich, die Kirche, noch nicht voll ausgebaut ist bzw. die Lehre Jesu ihnen noch nicht in Fleisch und Blut übergegangen ist, sollen sie sich an das mosaische Gesetz halten und dasselbe auch im Kleinen gewissenhaft beobachten; wer Gesetzeslehrer ist, soll auch dementsprechend lehren. Sie sollen es ja nicht machen wie

die Pharisäer und Schriftgelehrten, die selbst nicht tun, was sie von andern fordern (Mt 23, 3 4), und gerade die Hauptgebote mißachten.

Gewöhnlich legt man Vers 19 prinzipielle Bedeutung bei und läßt ihn Christen gesagt sein. Knabenbauer[1] beruft sich für diese Ansicht auf das Beispiel des Apostels Paulus, der aus dem mosaischen Gebot: „Du sollst dem dreschenden Ochsen das Maul nicht verbinden" (Dt 25, 4), den Grundsatz entnimmt, daß man dem Arbeiter den Lohn nicht vorenthalten dürfe (1 Kor 9, 9). Allein es ist ein Ding der Unmöglichkeit, aus jeder einzelnen alttestamentlichen Bestimmung eine wertvolle Norm für Christen zu entnehmen. Was soll denn vollends der christliche Sinn der mosaischen Gebote sein, welche Jesus direkt aufgehoben hat? Zudem wird hier ein Gedanke in den Vordergrund gestellt, der zwar im Hebräerbrief eine beherrschende Rolle spielt, aber in Mt 5, 17—19 mit keinem Wort berührt wird: die typische Bedeutung des Alten Testaments. Die vielen Schwierigkeiten, welche die herkömmliche Auslegung unserer Stelle hat und welche die neuere protestantische Theologie veranlaßten, Vers 18 und 19 als Interpolation abzulehnen, legen an sich schon den Gedanken nahe, daß die gewöhnliche Auffassung an der Wurzel krankt. Vers 19 und 20 gelten nicht uns, sondern den Zuhörern der Bergpredigt, welche Juden waren und erst zum neuen Gottesreich geführt werden sollten.

Bei dieser unserer Auffassung von Mt 5, 17—20 fällt jeder Grund weg, Vers 18 oder gar 18 und 19 als einen Einschub zu betrachten[2]. Welch große Willkür darin liegt, wenn man

---

[1] Cursus Script. Sacr. II, Comm. in Evang. sec. Matth. pars prior 208 ff.

[2] So J. Ph. Glock, Die Gesetzesfrage im Leben Jesu und in der Lehre des Paulus, Karlsruhe u. Leipzig 1885, 95: Mt 5, 18 = Lk 16, 17 sei nicht ursprünglich. H. Weinel, Bibl. Theol. des N. T., Tübingen 1911, 82: an Mt 5, 19 habe Jesus keinen Teil. — Paul Feine, Die Theologie des Neuen Testaments 43: „V. 18 und 19 sind ein Einschub des Evangelisten, der die Stelle damit für seine eigene Zeit zurechtrückt." — H. J. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentl. Theologie 204 f: „Alle Versuche, den Spruch Mt 5, 18 = Lk 16, 17 mit der durch ihn eingeleiteten Gesetzesauslegung

Mt 5, 18 19 ausschalten will, beweist der Umstand, daß man dann auch γάρ in Mt 5, 20 streichen muß[1]. Wir betrachten die Perikope Mt 5, 17—20 als wohlgegliedertes Ganzes, das in zwei scharf zu trennende Teile zerfällt, einen prinzipiellen und einen praktischen. Der Zweck ist, den organischen Zusammenhang des Alten und Neuen darzulegen und die Zuhörer vor schwärmerischer Neuerungssucht zu warnen. Das Ganze ist die pädagogisch notwendige Einleitung zu Mt 5, 21—48 und offenbar von Jesus selbst in dieser Reihenfolge gesprochen[2]. Der Herr betont mit allem Nachdruck, daß seine ethischen Forderungen und Grundsätze nicht im Widerspruch stehen mit dem Alten Testament. Sein gesamtes Lehren und Wirken befinde sich in vollster Übereinstimmung mit Gesetz und Propheten. Er sei gekommen zu erfüllen. Wenn er gleich darauf das mosaische Gesetz in seinem judizialen und national-partikularistischen, überhaupt in seinen niedereren Normen durch ethische Mehrforderungen überbietet und diesen Teilen damit ihre Verbindlichkeit nimmt, so weiß er sich auch dabei eins mit dem Alten Testament, denn er realisiert damit nur die prophetischen Weissagungen, welche eine Vervollkommnung des Gesetzes durch den Messias in Aussicht gestellt haben. Jesus sieht das Neue voll und ganz im Alten Testament grundgelegt und vorausverkündet. Seine Lehre stützt sich auf das Alte Testament wie auf ihr Fundament,

---

Mt 5, 20—48 in Übereinstimmung zu bringen, laufen auf das verzweifelte Unternehmen hinaus, ihn das Gegenteil von dem sagen zu lassen, was sein unmißverständlicher Wortsinn aussagt, meint und will. Es bleibt dabei, daß für Jesus, wenn seine Stellung zum Gesetz 5, 18 ihren korrekten Ausdruck gefunden haben sollte, die bindende Autorität des Gesetzes (?), der Grundsatz, daß vor allem die vorhandene Rechtsordnung aufrecht erhalten werden muß, die stehende Prämisse für sein ganzes Denken, Lehren und Tun bildet.“ Siehe S. 204 Anm. 3 eine Zusammenstellung der verschiedenen Auffassungen dieser Stelle seitens der modernen Theologen.

[1] So Holtzmann a. a. O. 204 Anm. 3.

[2] Fr. Maier (Die Heilige Schrift des Neuen Testaments 135) will Matthäus für die Verknüpfung der Verse 17—20 untereinander und mit 5, 16 bzw. 5, 20 ff verantwortlich machen.

und das Alte Testament verlangt nach dem neuen Gesetz wie nach seiner Vollendung[1]. Eben deshalb, weil das Alte und das Neue so innig miteinander verbunden sind, wird kein noch so geringer Teil der Thorarolle wertlos werden, sondern bis zum Ende der Zeiten dazu beitragen, daß die Lehre Jesu verstanden und gewürdigt wird und der Wille Gottes an die Menschheit zur Erfüllung kommt.

---

[1] Damit würde auch die Version von Mt 5, 17 im Talmud übereinstimmen: „Ich Evangelium bin nicht gekommen, wegzutun vom Gesetz Mosis, sondern hinzuzufügen zum Gesetz Mosis bin ich gekommen" (Laible, Jesus Christus im Talmud, Berlin 1891, 62 f). Ob hieraus entnommen werden darf, daß im aramäischen Matthäus-Evangelium statt „erfüllen" „hinzufügen" stand, ist mehr als zweifelhaft. Immerhin ist diese Talmudstelle ein wertvolles Zeugnis für die Gesamtauffassung dieser Perikope im Urchristentum, welche die konservative Grundtendenz richtig erfaßt hat. Vgl. D. Chwolson, Das letzte Passamahl Christi und der Tag seines Todes, St Petersburg 1892, 99 Anm. 2; James Hardy Ropes, Die Sprüche Jesu, Leipzig 1896 (Nr 117), 114 f.

III. Ankündigung und Anbahnung einer vollkommenen Gottesverehrung.

Wir haben dargelegt, wie Jesus das alttestamentliche Gesetz in allen seinen speziell für das jüdische Volk gegebenen Partien überboten hat durch sittliche Ideale von universeller Geltung, so daß nur mehr die sittlichen Normen des Gesetzes eine gewisse Berechtigung behielten. Auf diese und nur auf diese verweist er auch stets, wenn er gefragt wird, was man tun müsse, um das ewige Leben zu haben. Die ethischen Forderungen des Gesetzes selbst wiederum reduziert er auf das Gebot der Liebe, welchem er durch den Hinweis auf sein eigenes Beispiel einen Inhalt gibt, welcher die Ethik des Alten Testaments weit hinter sich läßt. Das Zeremonialgesetz war bei dieser gesetzgeberischen Tätigkeit einfach ignoriert worden. Es sind verhältnismäßig wenige Aussprüche, welche die Stellung Jesu zu diesem Teil des Alten Testamentes direkt beleuchten, aber sie sind markant genug, um daraus die Gesamttendenz zu entnehmen, daß Jesus den religiösen Kult auf seine eigene gottmenschliche Persönlichkeit konzentrieren will, wodurch das alte Zeremonialgesetz von selbst in den Hintergrund gedrängt wird, um schließlich seine normative Bedeutung ganz zu verlieren.

1. Jesus ist Herr über den Sabbat.

Die ziemlich häufigen Auseinandersetzungen Jesu mit den Rabbinen wegen der Sabbatheiligung werfen ein bedeutungsvolles Licht auf unsere Frage, da der Herr vielfach über den Rahmen einer bloßen Verteidigung hinausgeht und die Gelegenheit benützt, um seine souveräne Stellung dem Sabbatgebot und damit dem Gesetz überhaupt gegenüber mit allem Nachdruck zu betonen.

Die Schriftgelehrten und Pharisäer stießen sich daran, daß die Jünger Jesu am Sabbat Ähren pflückten, um ihren Hunger zu stillen (Mt 12, 1—8. Mk 2, 23—28. Lk 6, 1—5). Das war ein Verstoß gegen die Bestimmungen, welche die Rabbinen aus dem Gebot der Sabbatheiligung abgeleitet hatten. Der Meister verteidigt seine Jünger mit dem Hinweis auf das Beispiel Davids, der in der Not mit seinen Genossen die Schaubrote aß, obwohl das nur den Priestern erlaubt war (Lv 24, 9). Wo das Wohlergehen oder gar das Leben des Menschen in Frage steht, haben äußere zeremoniale Bestimmungen zurückzutreten, selbst wenn dieselben klar und unzweideutig im Gesetz Mosis geschrieben stehen, um wie viel mehr dann, wenn es sich nur um rabbinische Weiterungen handelt wie beim Ährenraufen der Jünger! Alle Kultverordnungen, so heilig sie sein mögen, sind zum Wohl des Menschen bestimmt, darum dürfen sie ihn nicht hindern, für die Erhaltung des Lebens zu sorgen. „Der Sabbat ist um des Menschen willen gemacht und nicht der Mensch um des Sabbats willen" (Mk 2, 27). Daran schließt sich bei Markus die Schlußfolgerung: „Darum (ὥστε) ist der Menschensohn Herr auch über den Sabbat" (Mk 2, 28). Auch die andern Synoptiker berichten diesen Ausspruch (Mt 12, 8. Lk 6, 5), aber der Zusammenhang ist am besten bei Markus gewahrt. Wenn der Sabbat dem Wohl des Menschen dienen muß, dann ist der Menschensohn, der Messias, souveräner Herr über den Sabbat, er hat ihn vollkommen in seiner Hand und kann zum mindesten bestimmen, was an diesem Tag erlaubt ist und was nicht. Es ist zweifellos, daß dieser Schlußsatz des ersten synoptischen Sabbatgesprächs über das Bedürfnis der Verteidigung hinausgeht. Jesus stellt sich über den Sabbat und damit auch über das Gesetz und über Moses. Er hätte zwischen Überlieferung und Gesetz unterscheiden können, wie er es im Kampf mit den Pharisäern oft genug tat — statt dessen betont er seine persönliche Würde (vgl. Mt 12, 6), welche ihm das Recht gibt, sich über das alttestamentliche Zeremonialgesetz erhaben zu betrachten.

Beim zweiten Sabbatstreit handelte es sich um die Frage, ob es erlaubt ist, am Sabbat zu heilen (Mk 3, 1—6. Mt 12, 9—14. Lk 6, 6—11). Jesus gibt der Streitfrage eine andere Wendung: „Ist es erlaubt, am Sabbat Gutes zu tun oder Böses zu tun, ein Leben zu retten oder zu töten?" (Mk 3, 4 = Lk 6, 9; vgl. Mt 12, 12: „Also ist es auch erlaubt, am Sabbat wohlzutun.") Die Rücksicht auf das Wohl des Nächsten steht höher als die Pflicht der Sabbatheiligung. Mit diesem Grundsatz rechtfertigt Jesus die Heilung des Menschen mit der verdorrten Hand. Während bei der ersten Auseinandersetzung wegen der Sabbatheiligung die berechtigte Selbstliebe geltend gemacht wird, ist es hier die tätige Nächstenliebe, welcher das Gebot der Sabbatruhe weichen muß. Bei der Heilung der gekrümmten Frau (Lk 13, 10—18) und des Wassersüchtigen (Lk 14, 1—6) stützt Jesus seine Rechtfertigung auf dasselbe Prinzip und zwar in sehr drastischer Form: „Löst nicht jeder von euch am Sabbat seinen Ochsen oder Esel von der Krippe und führt ihn zum Tränken? Diese Tochter Abrahams aber, welche Satan schon 18 Jahre gebunden hatte, sollte nicht befreit werden von dieser Fessel am Sabbattage?" (Lk 13, 15 16.) Mit diesen scharfen Worten geißelt er die engherzige und selbstsüchtige Zunft der Rabbinen, welche einer achtzehnjährigen Kranken am Sabbat eine Wohltat verweigert wissen wollten, welche sie ohne Bedenken Sabbat für Sabbat ihrem Vieh erweisen. In derselben Weise fertigt er die Gesetzesmänner ab, welche sich über die Heilung des Wassersüchtigen aufhielten: „Wer von euch, wenn ihm sein Sohn oder sein Ochse in einen Brunnen fällt, wird ihn nicht alsbald heraufziehen am Sabbattage?" (Lk 14, 5.) Die Pharisäer haben ihrer ganzen äußerlichen Gesetzesauffassung entsprechend bei Unglücksfällen nur eine erste Hilfeleistung im Falle von Todesgefahr erlaubt. In der gleichen Weise war auch die Tätigkeit des Arztes beschränkt[1]. Jesus bringt dem gegenüber den Grundsatz zur Geltung: der Sabbat darf kein Hindernis bilden, Wohltaten zu erweisen.

[1] Näheres s. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II[4] 558 f.

Das Ethische steht höher wie das Zeremonielle, die Betätigung der Nächstenliebe geht der äußeren Gottesverehrung vor; diese Gedanken begegnen uns auch sonst sehr häufig (bes. Mt 5, 23 24). Liebe zu Gott und den Menschen ist „mehr als alle Brandopfer und Schlachtopfer" (Mk 12, 33), sagt ein Schriftgelehrter, und Jesus stellt ihm das Zeugnis aus, daß er nicht fern sei vom Reiche Gottes (Mk 12, 34). Derselbe Sinn ist in dem Wort des Propheten Oseas (6, 6) enthalten, welches Jesus nach Matthäus beim ersten Sabbatstreit den Pharisäern entgegenhielt: „Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer" (Mt 12, 7). Mit dieser scharfen Betonung des Ethischen gegenüber dem übertriebenen und einseitigen Wertlegen auf die äußere Gottesverehrung — einem Fehler, in welchen die Juden immer wieder fielen — bewegt sich Jesus ganz in den Bahnen der Propheten (1 Sm 25, 22. Jr 6, 19 20; 7, 21).

Wie frei Jesus innerlich dem jüdischen Zeremonialgesetz gegenüberstand, zeigt deutlich Jo 7, 22 23. „Wenn ein Mensch am Sabbat die Beschneidung empfängt, damit nicht Moses' Gesetz gebrochen werde, grollet ihr mir, daß ich einen ganzen Menschen am Sabbat gesund gemacht habe?" (Jo 7, 23.) Weil im Gesetz Mosis geschrieben steht, daß man die männlichen Kinder am achten Tage beschneiden solle, tut ihr das auch dann, wenn der achte Tag gerade ein Sabbat ist. Nun handelt es sich bei der Beschneidung nur um die Heilung eines Gliedes: wie viel mehr muß es also mir erlaubt sein, den ganzen Menschen am Sabbat gesund zu machen![1] Jesus wertet hier offenbar die Beschneidung nur nach ihrer hygienischen Seite und stellt ihr die größere Wichtigkeit der Heilung eines ganzen Menschen entgegen[2]. Davon, daß die Be-

---

[1] Benedikt Weinhart, Das Neue Testament unseres Herrn Jesus Christus[2], Freiburg i. Br. 1899, 196.

[2] Le Camus (Leben unseres Herrn Jesus Christus II 11) nimmt an, daß die in Frage stehende wunderbare Heilung die Sündenvergebung zur Folge gehabt habe, und erklärt dementsprechend: Bei der Beschneidung „ward eben der Mensch Gott geweiht", bei der Krankenheilung Jesu ist

schneidung eine heilige Handlung ist nach jüdischen Begriffen, insofern sie dem Volke Gottes eingliedert, spricht Jesus nicht. Haben wir darin einen Hinweis zu erblicken, daß die Beschneidung im messianischen Reiche keine religiös wertvolle Handlung mehr ist? Daß Jesus eingangs sagt: „Moses hat euch die Beschneidung gegeben“ (Jo 7, 22) — eine Redeweise, die sich auch sonst findet: νόμος ὑμέτερος (Jo 8, 17), ἐν τῷ νόμῳ ὑμῶν (Jo 10, 34), ἐν τῷ νόμῳ αὐτῶν (Jo 15, 25) — spricht dafür. Man will zwar dieser Art vom Gesetz Mosis zu reden nur antijüdischen, nicht antinomistischen Charakter beilegen[1]. Immerhin klingt hier eine innerliche Loslösung von der Autorität des Gesetzes durch, wie sie auch andern Aussprüchen Jesu zu entnehmen ist. Doch wäre es nicht unmöglich, daß Jesus Jo 7, 22 nur seine höhere Autorität als Messias geltend machen will, welche nicht bloß das legalistische Moment aufwiegt, daß es sich bei der Beschneidung am Sabbat um die Erfüllung eines mosaischen Gebotes handelt, sondern auch seinen Wunderheilungen den Charakter von heiligen, religiös wertvollen Handlungen gibt (vgl. Mt 12, 6).

Der erhabene, einzigartige Charakter der Krankenheilungen Jesu wird am deutlichsten bei der Heilung des 38jährigen Kranken am Teiche Bethesda ausgedrückt (Jo 5, 1—18). Jesus hatte dem Geheilten befohlen, sein Bett zu nehmen und zu wandeln. Als die Juden den Mann sahen, der am Sabbat sein Bett trug, was nach allgemeiner Anschauung der Rabbinen eine Sabbatentheiligung war, riefen sie ihm zu, daß das

„dem ganzen Menschen nach Leib und Seele Heil widerfahren“. Allein zu dieser Erklärung gibt der Wortlaut keinen Anhaltspunkt. Barth (Die Hauptprobleme des Lebens Jesu[4] 90) hilft sich auf andere Weise. „Die Wichtigkeit des Sabbats müsse der noch größeren Wichtigkeit der Beschneidung weichen, ohne welche man kein Mitglied des Bundesvolkes sei. Also habe auch er das Recht, am Sabbat einen Menschen zu heilen und ihn damit der Gemeinschaft des Bundesvolkes wieder einzureihen, daß er mit demselben im Hause Gottes sich einfinden könne; das sei auch eine heilige Handlung.“ Nichts rechtfertigt einen solchen Gedankengang bei Jesus anzunehmen.

[1] So Paul Schanz, Kommentar über das Evangelium des hl. Johannes, Tübingen 1885, 340.

nicht erlaubt sei. Dieser berief sich auf den, der ihn wunderbarerweise gesund gemacht und ihm dies befohlen hatte. Jesus verteidigt sich mit dem Hinweis auf das Beispiel seines Vaters, der am siebten Tage auch nicht untätig bleibe, sondern weiter wirke zum Wohle der Menschheit. Die Sabbatruhe sei nicht gleichbedeutend mit Untätigkeit. Darum müsse es auch ihm erlaubt sein, am Sabbat zum Wohle der Menschen tätig zu sein. „Mein Vater wirkt bis jetzt, so wirke auch ich" (Jo 5, 17). Jesus stellt damit sein Wirken auf die gleiche Stufe mit dem Wirken Gottes, und zwar nicht bloß insofern, als seine Werke wie die fortdauernde Wirksamkeit der göttlichen Vorsehung Werke hilfreicher Liebe sind, sondern auch weil er als Sohn sich eins weiß mit dem Vater im Wirken und im Wesen (vgl. Jo 5, 19 ff). Hier ist es also im tiefsten Grunde wieder seine gottmenschliche Persönlichkeit, die ihm das Recht gibt, am Sabbat zu tun, was er will. Das Zeremonialgesetz steht unter ihm. Jesus ist Herr über den Sabbat.

2. Jesus ist größer als der Tempel.

Beim ersten synoptischen Sabbatgespräch hat Jesus nach dem Berichte des Matthäus noch einen Rechtfertigungsgrund für das Ährenraufen seiner Jünger angeführt, den wir bis jetzt nicht behandelt haben und der uns wiederum zeigt, wie energisch Jesus die Würde und Heiligkeit seiner eigenen Person dem jüdischen Kult gegenüber betont. „Habt ihr nicht im Gesetze gelesen, daß am Sabbat die Priester im Tempel den Sabbat entweihen, ohne Schuld auf sich zu laden? Ich sage euch aber, hier ist Größeres als der Tempel" (Mt 12, 5 6)[1]. Das Ährenraufen der Jünger stand zur Diskussion. Jesus stellt diese Handlung in Vergleich mit den Opferhandlungen der Priester im Tempel. Wenn schon der Tempel knechtliche Arbeit heiligt, um wie viel mehr die Gegenwart des Gottmenschen, der an Heiligkeit und Würde den Tempel weit übertrifft! Die Vulgata übersetzt zwar nicht wörtlich,

[1] Mt 12, 6: λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι τοῦ ἱεροῦ μεῖζόν ἐστιν ὧδε.

aber sehr sinngemäß: templo maior est hic. Das Neutrum μεῖζον ist deshalb gewählt, um die für jüdische Ohren sehr hart klingende Wahrheit etwas zu dämpfen. Daß Jesus hier wirklich seine eigene Persönlichkeit mit dem Tempel vergleicht und höher wertet und nicht etwa bloß den Tempeldienst mit dem apostolischen Predigtamt[1], legt Vers 8 nahe, wo Jesus sich über den Sabbat stellt. Diese Höherwertung der eigenen Person im Vergleich zum Tempel, der Wohnung Gottes, dem Mittelpunkt des jüdischen Kultes, dem Heiligsten, was der Alte Bund besaß, ging weit hinaus über den Zweck der Verteidigung. Jesus hatte genug andere Rechtfertigungsgründe geltend zu machen. Die beiden andern Synoptiker übergehen diesen Vergleich mit dem Tempel überhaupt — ein Zeichen, wie wenig dieser Ausspruch durch die Streitfrage selbst gefordert war. Jesus berührt mit diesem Wort das Verhältnis vom Evangelium zum alttestamentlichen Kult überhaupt. Er stellt dem Alten das größere Neue gegenüber. Es gibt ein größeres Heiligtum als den jüdischen Tempel — das ist er selbst, und es gibt einen heiligeren Dienst als den Tempeldienst — sein Dienst. Das Ährenpflücken der Jünger geschah in der Nachfolge Jesu, in seinem Dienste zur rascheren Ausbreitung des Evangeliums. Darum ist es schuldlos wie die Opferhandlungen der Priester im Tempel. Jesus überbietet damit den alttestamentlichen Kult durch das apostolische Amt, das seinen heiligen Charakter von der Persönlichkeit des göttlichen Meisters herleitet. Darin liegt eine unzweideutige Ankündigung, daß Jesus, der Gottmensch, an die Stelle des alttestamentlichen Heiligtums, des Tempels, treten wird und die Amtshandlungen seiner Apostel an Stelle des priesterlichen Tempeldienstes.

Auf derselben Linie liegt das Wort des göttlichen Heilandes, das er im Tempel zu Jerusalem selbst gesprochen hatte:

---

[1] Gegen Le Camus, Leben unseres Herrn Jesus Christus I 427: „Ein größerer als der alte Tempeldienst ist hier", womit er offenbar das apostolische Predigtamt meinte.

„Brechet diesen Tempel ab, so will ich ihn in drei Tagen aufrichten“ (ἐγερῶ Jo 2, 19). Jesus hatte wohl mit der Hand auf seine Brust gedeutet. Diesen Gestus hatte Johannes bemerkt. Deshalb fügt er bei: „Er redete von dem Tempel seines Leibes“ (Jo 2, 21). Mit diesem dunklen Worte verwies der Herr auf das Auferstehungswunder. Dieses sollte das von den Juden geforderte Zeichen sein, daß er das Recht hat zu verbieten, was die gesetzliche Autorität erlaubt hatte, und dem Markttreiben im Hause seines Vaters ein Ende zu machen. Doch die Auferstehung ist nur das äußere Zeichen seiner Autorität. Der innere Berechtigungsgrund seines autoritativen Auftretens im Tempel zu Jerusalem war die Tatsache, daß sein Leib selbst ein Tempel war. Es ist nicht bedeutungslos, daß Jesus gerade diese Form gewählt hat. Bei anderer Gelegenheit sprach er vom Zeichen des Jonas (Mt 12, 40). Der Herr nennt im Tempel seinen Leib einen Tempel, um seine Berechtigung, für die Ehrfurcht vor der alttestamentlichen Kultstätte einzutreten, zu begründen. Damit will Jesus wie Mt 12, 6 darauf hinweisen, daß sein Leib das alttestamentliche Heiligtum ablösen und den Kult an sich ziehen wird. Sein Leib, in welchem die Gottheit wohnt, ist schon jetzt ein Heiligtum, das höher steht als der jüdische Tempel (Mt 12, 6), aber Anziehungspunkt des Kultes wird er erst werden, wenn er durch glorreiches Erstehen aus dem Grabe seine göttliche Natur erwiesen und verklärte Gestalt angenommen hat. Darauf weist wohl der Umstand hin, daß Jesus nicht „wiederaufrichten“ gesagt hat, sondern auffallenderweise „aufrichten“ [1]. Dafür spricht auch die Form, in welcher dieser Ausspruch nach dem Bericht des Evangelisten Markus im Munde der Zeugen gegen Jesus wiederkehrt: „Ich will diesen mit Händen gemachten Tempel abbrechen und in drei

[1] ἐγερῶ = Vulg. excitabo. Bei dem Verhör vor dem Synedrium ist im Griechischen durchweg das einfache οἰκοδομεῖν gebraucht: Mt 26, 41; Mk 14, 58, ebenso bei der Beschimpfung des Gekreuzigten Mt 27, 40; Mk 27, 29. In der Vulgata dagegen ist das οἰκοδομεῖν mit reaedificare wiedergegeben.

Tagen einen andern aufbauen, der nicht mit Händen gemacht ist“ (Mk 14, 58). Falsch war an diesem Zeugnis, daß Jesus das Niederreißen des Tempels selbst besorgen will und daß er vom Niederreißen des jüdischen Tempels gesprochen hat; richtig daran war aber, daß Jesus einen andern, geistigeren Tempel in Aussicht gestellt hat, ein heiligeres Heiligtum als das Allerheiligste des jüdischen Tempels, welches diesen ablösen und Mittelpunkt des Kultes werden wird. Das war das Anstößigste, das „Gesetzwidrigste“ an der Lehre Jesu für die ungläubigen Juden. Hier wurde der Alte Bund in seinem Heiligsten getroffen. Wenn der Tempel aufhören sollte, die Kultstätte des einen wahren Gottes zu sein, dann war der Bund, den Gott mit dem Volke Israel am Sinai geschlossen hatte, samt dem mosaischen Gesetze dem Untergang geweiht. Darum kehrt dieses Wort Jesu immer wieder, wo es gilt, den Heiland anzuklagen oder zu verspotten (Mt 26, 41; 27, 40. Mk 27, 29).

Bei dieser Höherwertung der eigenen Person ist es nur natürlich, daß Jesus sich frei weiß von der Steuerpflicht gegenüber dem Tempel. Der Höherstehende kennt keine Servitute gegenüber dem Niedereren. Selbst die Steuereinnehmer zweifelten, ob Jesus bei seiner königlichen Haltung dem Gesetz und dem Tempel gegenüber sich herbeilasse, die Tempelsteuer zu entrichten (Mt 17, 24—27). „Zahlt euer Meister die Doppeldrachme nicht?“ fragten sie den Petrus. Dieser antwortet ohne Zaudern: „Doch“ — ein Zeichen, daß sich Jesus im praktischen Leben an das Gesetz zu halten pflegte. Aber der Meister nimmt diese uneingeschränkt bejahende Antwort zum Anlaß, dem Petrus klar zu machen, daß das nicht geschieht, weil das Gesetz solches verlangt, sondern mit innerer Freiheit, lediglich um keinen Anstoß zu geben. Von den Fremden pflegen die Könige der Erde Steuer und Zoll zu erheben; ihre Söhne dagegen sind frei. So ist es auch bei Gott. Darum ist Jesus als der wahre Sohn Gottes frei von der Abgabe an das Haus Gottes, und er teilt diese seine Freiheit seinen Jüngern mit, die er zu Gott als ihrem Vater beten

gelehrt hat[1]. Zum Zeichen, daß Jesus die Freiheit gegenüber dem jüdischen Gesetz mit vollem Rechte für sich und seine Jünger in Anspruch nimmt, schafft er das für ihn und für Petrus nötige Geld zur Entrichtung der Steuer durch ein Wunder herbei. Der Herr steht mit seinen Jüngern prinzipiell vollkommen frei dem mosaischen Gesetz und Kult gegenüber. Nur aus liebevoller Rücksicht auf die an Gesetz und Tempel festhaltenden Volksgenossen, die noch mögen zu gewinnen sein, entrichtet Jesus mit seinen Jüngern die Steuer[2]. Daraus darf wohl überhaupt abgeleitet werden, daß pädagogische Rücksichten den Gründer des neuen Gottesreiches bewogen, für gewöhnlich von der ihm und den Seinigen zustehenden Freiheit vom Gesetz keinen praktischen Gebrauch zu machen, sondern sich äußerlich an die alttestamentliche Ordnung zu halten.

Ein weiteres Licht auf die Stellung Jesu zum alttestamentlichen Kult wirft die Unterredung mit der Samariterin (Jo 4, 19—26). Jesus erklärt den Streit der Samariter und Juden, ob Jerusalem oder der Berg Garizim der von Gott bestimmte Ort der Anbetung sei, für bedeutungslos, da bald beide Kultstätten leerstehen werden: „Es kommt die Stunde, wo ihr weder auf diesem Berg noch in Jerusalem den Vater anbeten werdet“ (Jo 4, 21). Wenn aber Jesus weissagt, daß die alttestamentlichen Kultstätten veröden werden und daß selbst Jerusalem bald kein bevorzugter Ort der Gottesverehrung mehr sein wird, so verkündet er damit das Ende des mosaischen Kultes überhaupt, da dieser vorzugsweise im Tempel zu Jerusalem sich vollzog. Dies ist für unser Thema das Hauptergebnis der Unterredung mit der Samariterin. Doch nicht die Verschiedenheit des Anbetungsortes ist der Hauptunterschied zwischen Samaritern und Juden, sondern der Gegen-

---

[1] Knabenbauer, Cursus Scripturae Sacrae, Evangelium sec. Matth. Pars altera, Parisiis 1893, 103: Christus hac iam occasione innuit legem veterem pro suis abrogari, at non semper neque ubique expedire, ut statim suo quisque iure utatur.

[2] So Th. Zahn, Das Evangelium des Matthäus[3] 569.

stand der Gottesverehrung. Darum fährt Jesus fort: „Ihr betet an, was ihr nicht kennt; wir beten an, was wir kennen, weil das Heil aus den Juden ist“ (Jo 4, 22). Die Samariter kennen Gott nicht. Sie haben nur einen Teil der Gottesoffenbarung angenommen — den Pentateuch; die Psalmen und Propheten dagegen haben sie verworfen. Daß die Juden die Träger der vollen Gottesoffenbarung sind und darum wahre Gotteserkenntnis besitzen, kann die Samariterin daraus entnehmen, daß aus den Juden das Heil (σωτηρία), d. i. der Heiland (σωτήρ V. 42), hervorging. Doch wenn die Juden auch den Vorzug der wahren Gotteserkenntnis haben, so fehlt ihnen zur vollkommenen Gottesverehrung die richtige innere Verfassung: die pneumatische Qualität, und das eben ist das große Neue, die unschätzbare Heilsgabe, welche der Messias der Menschheit zu bringen hat. „Es kommt die Stunde und ist jetzt da, wo die wahren Anbeter den Vater anbeten werden in Geist und Wahrheit (ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ); denn der Vater verlangt solche Anbeter. Gott ist Geist, und die anbeten, müssen in Geist und Wahrheit anbeten“ (Jo 4, 23 24). „Gott ist Geist“ (πνεῦμα), und darum müssen die wahren Anbeter erst etwas von dessen göttlichem, geistigem Wesen angenommen haben; sie müssen von dem Wasser getrunken haben, das sprudelt zum ewigen Leben (Jo 4, 14); sie müssen wiedergeboren sein aus dem Wasser und dem Heiligen Geist (Jo 3, 1 ff) — mit einem Wort, sie müssen πνευματικοί geworden sein, dann geschieht die Anbetung ἐν πνεύματι = „in Geist“ und damit auch „in Wahrheit“; denn dann ist die Anbetung echt und aufrichtig und wertvoll vor Gott. Wird sie ja doch von Menschen dargebracht, die in innerem lebendigen Kontakt mit dem göttlichen Geiste stehen [1].

[1] So sympathisch mir die Erklärung Belsers (Das Evangelium des hl. Johannes, Freiburg i. Br. 1905, 135 ff) ist, wonach hier in erster Linie vom wahren vollkommenen Opferkult des Neuen Bundes, von der heiligen Eucharistie, die Rede wäre, so kann ich mich doch nicht dieser Ansicht anschließen. Denn einmal heißt προσκυνεῖν zunächst ganz allgemein verehren, anbeten; sodann macht die ganze Stelle den Eindruck, als werde

Während in der eben behandelten Perikope die Ablösung des mosaischen Kultes durch den messianischen in nahe Aussicht gestellt wird, bietet das Wort vom Bräutigam und den Hochzeitsleuten einen wertvollen Einblick in die Rolle, welche die Persönlichkeit des Messias und sein Schicksal im religiösen Leben seiner Gemeinde spielt und spielen wird. Die Johannesjünger, welche auch nach der Gefangennahme ihres Meisters an dessen strenger Lebensweise festhielten und somit wie die Pharisäer eifrige Faster waren, stießen sich an der freieren und lebensfroheren Art der Jünger Jesu. Sie wenden sich an den Meister mit der Frage: „Warum fasten wir und die Pharisäer so viel[1], deine Jünger aber fasten nicht? Und Jesus sagte zu ihnen: Können denn die Gefährten des Bräutigams trauern, solange der Bräutigam bei ihnen ist? Es werden aber Tage kommen, da der Bräutigam ihnen entrissen wird, und dann werden sie fasten.“ (Mt 9, 14 15 = Mk 2, 18—20. Lk 5, 33—35.) Jesus betrachtet somit die Zeit seines Erdenwandels als Hochzeitsfest. Er ist der Bräutigam; die Menschheit die Braut und seine Jünger die Gefährten des Bräutigams, welche ihm die Braut zuführen. Dieses Bild wird von Jesus mit Vorliebe gebraucht, um sein Verhältnis zu den Menschen darzustellen. Besonders schön und ausführlich geschieht das in der Parabel vom König, der seinem Sohne Hochzeit hielt (Mt 22, 2—14 = Lk 14, 16—24), und im Gleichnis von den klugen und törichten Jung-

---

hier von den wahren Gottesverehrern im Christentum eine persönliche Eigenschaft, die sie von den Juden unterscheidet, ausgesagt und verlangt. Jesus versuchte aufs neue das Heilsverlangen bei der Samariterin zu wecken. — Ganz abzuweisen ist die protestantische Erklärung, als werde hier die ganze christliche Gottesverehrung ausschließlich in das Innere des Menschen verlegt. Dagegen streitet schon die Feier des Abendmahls. — Ebenso verkehrt aber ist es, wie es katholischerseits vielfach geschieht, zu behaupten, Jesus wolle betonen, der Schwerpunkt der christlichen Gottesverehrung ruhe in den inneren Akten der Anbetung und Hingabe. Um eine solch einfache Wahrheit zu verkünden, hätte Jesus keine solche feierliche Form gewählt.

[1] πολλά ist gut bezeugt und deckt sich inhaltlich auch mit Lk 5, 33: πυκνά = frequenter. Die ganze so vollkommen verschiedene Lebensweise der beiden Jüngerschulen sollte einander gegenübergestellt werden.

frauen (Mt 5, 1—12; vgl. Lk 12, 36 37). Es liegt in diesem Bild vom Bräutigam offenbar eine gewollte Parallele vor zu dem im Alten Testament viel gebrauchten Bilde vom Ehebund zwischen Gott und dem Volke Israel. Der Messias stellt somit sein Verhältnis zu den Menschen auf die gleiche Stufe mit dem Verhältnis zwischen Gott und seinem auserwählten Volke. Ja, die Art und Weise, wie er von diesem Verhältnis spricht, übertrifft das alttestamentliche Bundesverhältnis weit an Tiefe und Umfang, an Zartheit und Innigkeit. Damit kündet Jesus wiederum die neue religiöse Ära des messianischen Reiches an, den neuen Bund, der sich am besten vergleichen läßt mit dem Herzensbund, wie er besteht zwischen Bräutigam und Braut. Dem entspricht es, daß Jesus, der Bräutigam der Seelen, eine Liebe für sich in Anspruch nimmt, welche selbst die Liebe zu den nächsten Angehörigen weit hinter sich läßt: „Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht wert; und wer Sohn oder Tochter mehr liebt als mich, ist meiner nicht wert“ (Mt 10, 37; vgl. 10, 32 33; 19, 29). Der Vater will, daß der Sohn mit solcher alles übersteigenden Liebe geliebt werde, und belohnt dieselbe mit seiner Gegenliebe (Jo 14, 21 23). Die Liebe über alles, wie sie schon im Alten Testament für Gott gefordert wurde, ist das Höchste und Beste, was der Mensch zu vergeben hat, und gerade diese fordert Jesus für sich. Er macht sich damit zum Gegenstand göttlichen Kultes und zum Mittelpunkt des religiösen Lebens. Freude und Trauer und ihre entsprechenden Frömmigkeitsäußerungen richten sich nach seiner Person. Solange der Bräutigam da ist, ist Freudenzeit und wird nicht gefastet; wenn aber der Bräutigam durch einen gewaltsamen Tod den Seinigen entrissen ist, dann wird die Freude sich in Trauer kehren und die Jünger werden fasten.

Jesus der Bräutigam der Seelen und Jesus der neue Tempel, der größer ist als der alte jüdische Tempel: diese beiden Worte ergänzen sich gegenseitig und zeigen mit voller Klarheit, daß Jesus den alttestamentlichen Kult dadurch überbietet und verdrängt, daß er das religiöse Leben an seine

Person fesselt und sich selbst zum Gegenstand der vollkommenen Gottesverehrung macht. Die Lehre, daß der Leib Jesu das heiligste Heiligtum ist, insofern die Gottheit ihm einwohnt, schafft die Unterlage für den neutestamentlichen Kult. Das Bild vom Bräutigam zeigt, daß das Wesen der neuen Gottesverehrung innigste Liebe zu Christus ist. Schon jetzt zieht der Messias die Liebe gläubiger Herzen an sich, noch mehr wird es geschehen, wenn er am Kreuz den Opfertod erlitten hat: „Wenn ich von der Erde erhöht sein werde, so werde ich alle zu mir ziehen" (Jo 2, 32).

Daß wir Mt 9, 14 15 richtig verstanden haben, zeigen die folgenden Verse, welche in zwei klaren Bildern nachdrücklich betonen, daß, was Jesus bringt, ein Neues ist und darum neue Formen des religiösen Lebens verlangt: „Niemand flickt ein altes Kleid mit einem ungewalkten Zeuglappen; denn sein Einsatz reißt ab vom Kleide, und es entsteht ein schlimmerer Riß. Auch legt man nicht neuen Wein in alte Schläuche; oder aber die Schläuche zerreißen und der Wein fließt aus und die Schläuche verderben; sondern neuen Wein legt man in neue Schläuche, so halten sich beide" (Mt 9, 16 17 = Mk 2, 21 22. Lk 5, 36—38). Diese beiden Verse enthalten einen scharfen Tadel gegen die Johannesjünger. Diese haben die Predigt des Evangeliums gehört, aber nicht als Beginn einer neuen religiösen Epoche erfaßt, sondern nur als Ausbesserung und Auffrischung des alten Mosaismus gewertet. Darum verdenken sie den Jüngern Jesu ihr Nichtfasten. Dem gegenüber betont Jesus, es ist verkehrt, Heterogenes verbinden zu wollen. Die alte Lebensordnung, wie sie vom mosaischen Gesetz grundgelegt und von den Rabbinen weitergebildet wurde, kann nur verlieren, wenn man den unmöglichen Versuch macht, ihr mit der neuen Lehre aufzuhelfen. Gleichzeitig wird aber auch das Neue nutzlos vergeudet, ja unbrauchbar gemacht. Der Stoff, aus dem man ein neues Kleid hätte machen können und sollen, wird zerstückelt und zum Flicken eines Kleides benützt, wo kein Flicken hilft. Der neue Wein, der noch in voller Gärung ist, wird in alte, abgenützte Schläuche gelegt,

die er natürlich zerreißt und dann ausfließt. Neuer Wein braucht neue Schläuche. Inhalt und Gefäß müssen sich entsprechen. Die neuen religiösen Ideen schaffen sich ihre eigene, ihren Geist widerspiegelnde Verkörperung in Übungen der Frömmigkeit und im Gottesdienst. Die Zeremonien, das Rituale des Mosaismus samt den daran anschließenden religiösen Sitten und Bräuchen des Judentums passen nicht für die neue religiöse Ära[1]. So energisch als Hauptgedanke die Neuheit des religiösen Gehalts am Christentum und die Notwendigkeit eigener Formen des religiösen Lebens festzuhalten ist, ebensosehr ist jede Bezugnahme auf die Ethik des Alten Testaments abzulehnen. Jesus wertet hier das Fasten nicht nach seiner ethischen Seite, sondern lediglich als Ausdruck

[1] Bernhard Weiß (Bibl. Theol. des N. T.[6], Berlin 1895, 83) läßt diese Gleichnisse „nicht gegen ein Festhalten, sondern ein einseitiges und unreifes Aufgeben der alten Form" gesagt sein. Darin liegt eine vollständige Verkennung der Absicht Jesu. Der Herr eifert allerdings gegen eine naturwidrige Verquickung von Altem und Neuem, aber mit der Tendenz — siehe den Schlußsatz: „Neuen Wein in neue Schläuche!" —, die Originalität des Christentums und die Notwendigkeit eigener religiöser Lebensäußerungen zu betonen. Daß es besser ist, ganz im Judentum stecken zu bleiben, als sich aus Judentum und Christentum eine Mischmaschreligion zusammenzuflicken, läßt sich allerdings aus den Worten Jesu entnehmen. — Wendt (Die Lehre Jesu II[2] 347) läßt Christus hier von der neuen Gerechtigkeit sprechen und findet dann Schwierigkeiten mit Mt 5, 17 — ein Fehler, der auch von vielen katholischen Gelehrten gemacht wird. So schreibt z. B. Meinertz (Jesus und die Heidenmission 72 f): „Diese beiden Gleichnisse lauten schroff und könnten losgelöst von Jesu sonstigen Aussprüchen (vor allem Mt 5, 17) einen völligen Riß mit dem Alten bedeuten." Es geht in der Tat nicht, durch Rücksicht auf Mt 5, 17 den klaren Sinn dieser Gleichnisse zu verkümmern. Mt 5, 17 spricht so wenig von einer Konservierung des mosaischen Zeremonialgesetzes, als Mt 9, 16 17 das Verhältnis zwischen neutestamentlicher und alttestamentlicher Ethik berührt. — Th. Zahn (Das Evangelium des Matthäus[3] 385) lehnt unbegreiflicherweise überhaupt jede Bezugnahme auf das mosaische Gesetz hier ab. — Besser Didon (Jesus Christus I[4], Regensburg 1906, 471): „Die Gesetzesübung, die Zeremonien, das Rituale des Mosaismus, das ist das alte Kleid, dies sind die alten, lange gebrauchten Schläuche. . . . Das alte Gesetz ist zu Ende. . . . Man fühlt bereits, wie jene Lehre von der Freiheit der Gotteskinder hervorkeimt, deren Apostel der hl. Paulus sein wird."

religiöser Trauer, weil der Bräutigam entrissen ist, wie das Nichtfasten als Ausdruck der Freude über die Gegenwart des Messias.

3. Jesus besiegelt den Neuen Bund mit seinem Blute.

Oft genug hat Jesus betont, daß er eine neue religiöse Epoche, das Reich der Himmel, das Gottesreich inaugurieren will, aber erst am Abend vor seinem Tode sprach er das Wort vom neuen Bund. Die ursprüngliche Fassung der Worte Jesu haben Matthäus und Markus wohl am getreuesten wiedergegeben: „Das ist mein Bundesblut“[1] (Mt 26, 28. Mk 14, 24). Lukas (22, 20) dagegen und ebenso Paulus (1 Kor 11, 25) bieten folgende Form: „Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blute.“ Daß Jesus καινή zu διαθήκη gesetzt hätte, wäre an sich sehr wohl möglich. Denn dem Sinne nach handelt es sich auch nach dem Bericht des Mt-Mk um einen neuen Bund, zudem Jesus selbst einmal den religiösen Gehalt seiner Lehre als „neuen“ Wein bezeichnet, und am gleichen Abend hat er nach Johannes ein „neues Gebot“, das Gebot heroischer Liebe, gegeben, wodurch er sein Lebenswerk ebenso nach der ethischen Seite gekrönt hat wie durch die Abendmahlsfeier nach der religiösen. Immerhin ist es wahrscheinlich, daß Mt-Mk in ihrem historischen Bericht dieses an sich so nahe liegende Epitheton nicht weggelassen hätten, wenn es ursprünglich wäre; während es umgekehrt für Paulus, den Theologen und Vorkämpfer der Freiheit vom Gesetz, fast eine psychologische Notwendigkeit war, das

[1] Joh. Behm (Der Begriff διαθήκη im Neuen Testament, Leipzig 1912) will διαθήκη statt mit Bund mit „Verfügung, Heilsordnung“ wiedergeben und stützt sich dabei besonders darauf, daß διαθήκη vielfach parallel mit νόμος steht und damit sich mit dem Begriff eines Übereinkommens zweier gleichstehender, unabhängiger Personen nicht mehr deckt. Büchsel (Theol. Literaturbericht 1913, 1. Hft, 21) macht dagegen mit Recht geltend, daß damit διαθήκη nicht aufhört „Bund“ zu sein und nicht zu einer einseitigen „Verfügung“ wird. Grundlegend ist, daß διαθήκη ein Gemeinschaftsverhältnis regelt bzw. stiftet. Daß die beiden Teile auf gleicher Stufe stehen müssen, ist nicht notwendig. Übrigens ist an unserer Stelle der Begriff „Bund“ schon durch die Parallele mit Ex 24, 8 gesichert.

Wörtchen „neu“ zu Bund hinzuzufügen und dadurch den Gegensatz zum Alten, durch Moses geschlossenen Bund noch schärfer hervorzuheben — zumal es dem Apostel Paulus nicht in erster Linie darum zu tun war, einen historisch getreuen Bericht zu erstatten. Lukas aber zeigt sich in seinem Abendmahlsbericht deutlich von seinem Meister Paulus abhängig[1].

Daß Jesus in der Tat eine neue Gemeinschaft, ein neues Verhältnis zwischen Gott und den Menschen, welches den durch Moses geschlossenen Bund ablösen soll, im Auge hatte, zeigt die besonders bei Mt-Mk deutliche Beziehung zum Bundesschlußopfer am Sinai. „Dies ist mein Bundesblut“ ist eine bewußte Nachbildung von Ex 24, 8: „Dies ist das Blut des Bundes, den der Herr mit euch geschlossen hat.“ Moses hatte dem Volke die Gebote und Satzungen, die er von Gott erhalten hatte, vorgetragen und Israel auf diese göttliche Willenskundgebung verpflichtet. Hierauf brachte er zur Besiegelung dieses Bundes Opfer dar und besprengte Altar und Volk mit dem Blute der Opfertiere. Jesus besiegelt nun das von ihm verkündete neue Verhältnis der Menschen zu Gott ebenfalls mit Opferblut, mit dem Blute seines eigenen Leibes, das er unter der Gestalt von Wein gegenwärtig setzt und seinen Jüngern zum Trinken gibt. Christus ist auch darin seinem Erfüllerberuf getreu. Nach Jr 31, 31 hatte Gott verheißen: „Es werden Tage kommen, da schließe ich mit dem Hause Israel und mit dem Hause Juda einen neuen Bund.“ Dieser neue Bund zeichnet sich aus durch ein Gesetz, das den Menschen in das Herz geschrieben ist (V. 33), und durch Vergebung der Sünden (V. 34). Damit ist der Neue Bund als Erlösungsreligion gekennzeichnet, und sein Gesetz als ein geistiges, innerliches — als Gnade, die dem Menschen von Gott ins Herz gelegt wird.

[1] Andere, auf breiterer Basis sich bewegende Gründe für die Ursprünglichkeit des Abendmahlsberichtes bei Mt-Mk s. bei J. E. Belser, Geschichte des Leidens und Sterbens, der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn, Freiburg 1903, 185 f. Wilh. Koch, Das Abendmahl im Neuen Testament, Bibl. Zeitfragen, Münster 1911, 43 f.

Das Wort vom „Bundesblut“ mit seiner Bezugnahme auf das mosaische Bundesschlußopfer am Sinai setzt bei der Abendmahlsfeier das Vorhandensein eines wirklichen Opfers voraus. Aber ebenso sicher ist, daß das Kreuzesopfer seine zentrale Bedeutung behalten muß. Auf dieses hat Jesus hingewiesen als das Lösegeld für die sündige Menschheit: „Der Menschensohn ist nicht gekommen, sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele“ (Mt 20, 28 = Mk 10, 45). Unmittelbar vorher hatte der Herr eine ins einzelne gehende Leidensweissagung seinen Jüngern gegeben und dabei ausdrücklich von seiner Kreuzigung gesprochen (Mt 20, 18 19). Die ganze Form der Abendmahlsfeier selbst weist ebenfalls klar auf das Kreuzesopfer hin und zeigt, daß Abendmahl und Kreuzesopfer in innigster Beziehung stehen. Aus den einzelnen Berichten (Mt 26, 26—29. Mk 14, 22—25. Lk 22, 19 20. 1 Kor 11, 23—25) läßt sich folgende ursprüngliche Fassung rekonstruieren: „Nehmet, esset, das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird. (Tut dies zu meinem Gedächtnis.) Trinket alle daraus, das ist mein Bundesblut, das für euch vergossen wird (zur Vergebung der Sünden). Tut dies zu meinem Gedächtnis.“[1] Mit den Worten „Das ist mein Leib“ und „Das ist mein Blut“ bot Jesus seinen Aposteln seinen wirklichen Leib und sein wirkliches Blut dar. Die Nennung des Blutes neben dem Leib und ebenso die Zusätze „der für euch hingegeben wird“, „das für euch vergossen wird“ beweisen, daß es sein Opferleib und sein Opferblut war[2]. Zugleich charakterisiert sich dadurch das Abendmahl als reale

[1] So Wilh. Koch, Das Abendmahl im Neuen Testament 44.

[2] Es kann nicht unsere Aufgabe sein, die reale Gegenwart von Leib und Blut Jesu sowie den Opfercharakter der Eucharistie gegen die beliebten Einwände zu verteidigen. Wir verweisen auf die gegen F. Wieland, Mensa und Confessio (1906), aufgetretenen katholischen Theologen: E. Dorsch, Altar und Opfer, in Zeitschr. f. kath. Theologie 1908; Der Opfercharakter der Eucharistie einst und jetzt (1909). G. Rauschen, Zu Wielands Opferbegriff, in Katholik 1909, I; Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche[2] (1910). A. Struckmann, Theol. Revue 1909, 336 ff.

proleptische Darstellung des Kreuzesopfers. Das Abendmahl ist ebensosehr aktuell gegenwärtiges als relatives Opfer. „Relatives Opfer war es, sofern es durch die äußerlich getrennte Darbietung des Leibes und Blutes Christi das blutige Kreuzopfer darstellte. Aktuell gegenwärtiges Opfer aber war es, weil der aktuell gegenwärtige Jesus Christus diese Darstellung vollzog, indem er das, was er alsbald in blutigem Opfertod darbringen wollte, schon jetzt mit derselben Opfergesinnung hingab und darbot.“[1] Die Relativität des Abendmahlsopfers bringt es mit sich, daß der Alte Bund erst mit dem Tode Jesu am Kreuze sein definitives Ende erreichte, worauf das Zerreißen des Vorhanges im Tempel hinweist (Mt 27, 51. Mk 15, 38. Lk 23, 45).

Es fragt sich nun, ob Jesus das Abendmahl als ständige Einrichtung sich gedacht hat. Matthäus und Markus berichten nichts von einem Wiederholungsbefehl, wohl aber Lukas (22, 19), der auch hierin mit Paulus übereinstimmt. Die Tatsache aber, daß das Abendmahl von Anfang an in der Kirche gefeiert wurde und zwar in dem von uns bestimmten Sinne, setzt auch eine entsprechende Willenskundgebung Jesu voraus. Es liegt darum kein Grund vor, die Worte „Tut dies zu meinem Andenken“ als unhistorisch zu betrachten. Wenn auch der Opfercharakter des Abendmahls eine Wiederholung an sich nicht notwendig machte, so tut das um so mehr der Mahlcharakter, wie aus den Verheißungsworten Jo 6, 51—58 klar hervorgeht. Jesus nannte sich in der Synagoge von Kapharnaum „das lebendige Brot, das vom Himmel herabgekommen ist“. Näherhin bezeichnet er dieses Brot als sein Fleisch für das Leben der Welt. Der Genuß dieser Speise bringt ewiges Leben, Auferweckung am jüngsten Tage und innigste Vereinigung mit Christus. Der Herr legt einen solchen Nachdruck auf den Empfang seines Fleisches, daß er denen, welche diese Himmelsspeise nicht genießen, das Leben abspricht:

[1] Diese von Wilh. Koch (a. a. O. 55) geprägte Formulierung scheint mir den dogmatischen und exegetischen Ansprüchen am besten gerecht zu werden.

„Wenn ihr nicht das Fleisch des Menschensohnes esset und sein Blut trinket, so habt ihr kein Leben in euch“ (Jo 6, 53). Damit ist das Abendmahl mit aller Klarheit und Schärfe als dauernde Institution des Neuen Bundes gekennzeichnet und seine Wiederholung von Jesus selbst indirekt gefordert, insofern er den Genuß seines Fleisches und Blutes verlangt und davon das ewige Leben abhängig macht.

Wenn man dagegen einwendet, es widerspreche das der Persönlichkeit Jesu und dem Gesamtcharakter seiner Lehre, die von äußerer Religiosität nichts habe wissen wollen, so ist das unrichtig. Das Wort vom neuen Wein in neuen Schläuchen weist gerade darauf hin, daß das neue religiöse Verhältnis zu Gott auch einen äußeren Ausdruck erhalten soll durch eigene religiöse Formen. Wenn Loisy[1] behauptet, daß Jesus bei der Feier des Abendmahls an die Abschaffung des alten Kultes dachte und nicht an die Einführung eines neuen, so ist dem entgegenzuhalten, daß es ein ganz charakteristischer Zug in der Lehrverkündigung Jesu ist, daß er nie einseitig abgebrochen hat, sondern stets das Alte durch höheres Neues überbot und dadurch verdrängte.

In der Tat hat Jesus im heiligen Abendmahl mit seiner realen Gegenwart von Jesu Leib und Blut und seinem Doppelcharakter als Opfer und Mahl seiner Kirche den neuen Kult gegeben — einen Kult, dessen Wesen ganz seiner stets wahrnehmbaren Tendenz entsprach, das religiöse Leben um seine messianische gottmenschliche Persönlichkeit zu konzentrieren. Nun verstehen wir erst voll und ganz, warum sich Jesus einen Tempel genannt hat, der höher steht als der alttestamentliche Tempel und den er am dritten Tage nach seinem Tode aufrichten werde. Christus ist durch die Stiftung des heiligen Abendmahls den Seinigen in vollkommener Weise Mittelpunkt des religiösen Lebens und Gegenstand des Kultes geworden.

[1] L'Évangile et l'Église (1902) 182.

Schluss.

Die Schwierigkeit des Gesetzesproblems bei Jesus, aber auch der Weg zu seiner Lösung kann durch nichts treffender und kürzer gekennzeichnet werden als durch Lk 16, 16—18. Hier sind drei Aussprüche Jesu zusammengestellt, welche zu ganz verschiedenen Zeiten getan worden sind und von welchen der nachfolgende dem vorausgehenden immer zu widersprechen scheint. Das erste Wort charakterisiert die Lehre Jesu als neue religiöse Ära, welche den Alten von Gesetz und Propheten beherrschten Bund ablöst: „Das Gesetz und die Propheten gehen bis Johannes, von da ab aber wird die frohe Botschaft vom Reiche Gottes verkündet" (Lk 16, 16; vgl. Mt 11, 12 13). Um aber das Mißverständnis nicht aufkommen zu lassen, daß mit der Verkündigung des Evangeliums Gesetz und Propheten jede Bedeutung für das religiös-sittliche Leben verloren haben und dem Untergang geweiht seien, führt Lukas sofort den konservativsten Ausspruch Jesu an: „Es ist aber leichter, daß der Himmel und die Erde vergehe, als daß ein Häkchen vom Gesetze falle" (Lk 16, 17 = Mt 5, 18). Das darf aber ja nicht so aufgefaßt werden, als ob damit sämtliche Normen des mosaischen Gesetzes ihre Geltung im messianischen Reiche behalten sollen. Deshalb wird im folgenden Vers die offenkundigste Korrektur, die Jesus am mosaischen Gesetze vorgenommen hat, zitiert — die Aufhebung der Ehescheidung (Lk 16, 18). Hier zeigt sich der Evangelist Lukas als Schüler des Apostels Paulus, und wir bekommen durch diese Zusammenstellung einen Einblick, wie man sich im Kreise des Apostels Paulus die Stellung Jesu zum Gesetz gedacht hat — zugleich aber auch die Gewißheit, daß man in diesem Kreise der Überzeugung lebte, daß der Apostel der

christlichen Freiheit sich nicht im Widerspruch mit Jesu Stellung zum mosaischen Gesetz befand. Eine Zusammenfassung der Resultate dieser Arbeit wird uns zeigen, daß in der Tat kein wesentlicher Unterschied zwischen Jesus und Paulus bezüglich der Gesetzesfrage besteht.

Jesus legt gegen die alttestamentliche Offenbarung eine große Verehrung an den Tag. Er erblickt im Alten das Fundament des Neuen, welches in jenem bereits als Weissagung enthalten ist. Die alttestamentlichen Bücher behalten auch im Neuen Bund einen gewissen Wert für die religiössittliche Erziehung der Menschheit. Das sind aber auch die Grundlinien der Stellung des Apostels Paulus zu der alttestamentlichen Gottesoffenbarung nach der konservativen Seite[1].

Neben dem organischen Zusammenhang betont jedoch Jesus sowohl als Paulus die Originalität und Selbständigkeit der neuen religiösen Epoche, die mit Jesu öffentlichem Auftreten begonnen (Lk 16, 16) und mit Jesu Tod und Auferstehung ihre Vollendung und Alleinberechtigung erlangt hat. Dabei ist jede Entwicklung in der prinzipiellen Stellungnahme Jesu von anfänglicher Gesetzestreue zu einer freieren Auffassung abzulehnen. „Da hätte ihm ein Jahr öffentlicher Wirksamkeit eine Einsicht gebracht, welche ihm vorher dreißig Jahre lang verborgen geblieben wäre; ein nicht sehr vertrauenerweckender Umstand! Wer mit solchen Ansprüchen wie Jesus öffentlich auftrat, mußte doch über diese wichtige Frage mit sich und mit Gott ins reine gekommen sein, sonst war er ein unklarer Enthusiast, keine bahnbrechende Persönlichkeit. Auch fallen die Worte: ‚Ich aber sage euch' und die Sabbatgespräche gerade in die erste Zeit Jesu, manches gesetzesfreundliche Wort dagegen in seine letzten Tage."[2] Der Herr tritt als neuer Gesetzgeber auf und korrigiert das mosaische Gesetz, indem er Vollkommenes an Stelle des Unvollkommenen

[1] Den exegetischen Nachweis siehe in der Arbeit des Verfassers: Die Ethik des Apostels Paulus 51—65.

[2] So sehr treffend Fritz Barth, Die Hauptprobleme des Lebens Jesu[4] 109.

setzt. Die bürgerlichen Rechtssatzungen und national-religiösen Normen überbietet und verdrängt er durch sittliche Ideale, die levitischen Reinigungsgesetze durch die Forderung ethischer Reinheit bis ins innerste Herz hinein; den alttestamentlichen Kult und das mosaische Zeremonialgesetz setzt er außer Kurs dadurch, daß er das religiöse Leben zunächst in Glauben und Liebe auf sich zieht und am Vorabend vor seinem Tod einen vollkommeneren Kult einsetzt. Am konservativsten stellt sich Jesus naturgemäß zu den ethischen Forderungen des Gesetzes. Aber auch hier bringt Christus einen gewaltigen Fortschritt. Er vereinheitlicht die ethischen Normen, indem er sie auf das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe reduziert. Am Vorabend vor seinem Tode überbietet er auch für seine Jünger das „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst" durch das „neue Gebot": „Liebet einander, wie ich euch geliebt habe" — er meint die Liebe bis zum Tod — und macht sich damit selbst zur höchsten sittlichen Norm, zum Mittelpunkt des sittlichen Lebens. So hat er das alttestamentliche Gesetz auch nach der ethischen Seite durch seine eigene Person überboten und sich selbst an seine Stelle gesetzt. Damit ist aber auch der verpflichtende Charakter der sittlichen Forderungen des mosaischen Gesetzes als solchen ausgeschlossen. Das alttestamentliche Gesetz kann im Neuen Bund nur mehr eine praktische Rolle spielen in voller Unterordnung unter die Lehre, das Beispiel und den Geist Christi, den er den Seinigen versprochen hat. Christus ist in der Tat, wie der Apostel so energisch betont hat, das Ende des Gesetzes (Röm 10, 4) — selbst nach der ethischen Seite. Sein Tod aus Liebe zu den Menschen ist das höchste sittliche Ideal und das mächtigste Motiv der christlichen Ethik, worauf Jesus ausdrücklich hingewiesen hat (Jo 15, 12) — aber eben damit auch die höchste Überbietung des Gesetzes. Der ethische Gehalt des mosaischen Gesetzes bleibt auch nach dem Apostel Paulus im Rechte und kommt im Leben der Christen erst wahrhaft zur Erfüllung (Röm 8, 4), aber seine formelle Verbindlichkeit hat der Gesetzesbuchstabe eingebüßt. Ganz wie

Jesus sieht auch der Apostel Paulus das Gesetz in der Liebe erfüllt (Röm 13, 9 10).

Von einem „Hiatus“ [1] zwischen Jesus und Paulus, von einer „offenbarungsgeschichtlichen Fortentwicklung Pauli über Jesus hinaus“ [2] können wir in der Gesetzesfrage nichts finden. Die Unterschiede zwischen Jesus und Paulus sind nicht prinzipieller Natur, sondern haben ihren Grund in der verschiedenen historischen Stellung. Jesus hatte die neue Lehre, das neue Gesetz, den neuen Geist zu bringen; Paulus fand das vollendete Neue schon vor. Jesu Lebensaufgabe war es, die Gewissen vom Gesetz zu entbinden dadurch, daß er sie an sich und seine Lehre band; Pauli Aufgabe dagegen, gegen eine naturwidrige Verquickung von Christentum und Judentum anzukämpfen und die Originalität und Selbständigkeit des Christentums zu verteidigen. Dasselbe hat aber auch Jesus in den Gleichnissen vom alten Kleid und dem neuen Fleck, dem neuen Wein und den alten Schläuchen getan. Paulus zeigt sich auch in der Gesetzesfrage als Diener Jesu Christi, als gelehriger Schüler seines göttlichen Meisters. Jesus, der Messias, ist Stifter des Christentums, nicht Paulus, der Weltapostel.

---

[1] So P. Dausch, Jesus und Paulus, in Bibl. Zeitfragen III 1, Münster 1910, 34. [2] Ebd. 43.

Stellenverzeichnis.

Bibelstelle	Seite
Matthäus	
5, 17 f	38 ff
5, 19 f	44 ff
5, 21—48	12 ff
5, 21—26	14 f
5, 27—30	15 f
5, 31 f	17 ff
5, 33—37	22 f
5, 38—42	23 f
5, 43—48	24 ff
6, 12	33
7, 12	33 f
9, 14 f	60 ff
9, 16 f	62 ff
12, 1—8	50 54 f
12, 9—14	51
15, 1 ff	5 ff
15, 10—20	28 ff
15, 14	4
17, 24—27	57 f
18, 23 ff	32
19, 1—9	18 ff
19, 16—19	3 34
20, 28	66 f
22, 36 ff	35 f
23, 1—26	7 ff
23, 3	4
23, 25 f	30
26, 26—29	64 ff
27, 51	67

Bibelstelle	Seite
Markus	
2, 18—20	60 ff
2, 21 f	62 ff
2, 23—28	50
3, 1—6	51
7, 1 ff	5 ff
10, 11	20
10, 45	66
12, 33	52
14, 22—25	64 ff
14, 58	57
15, 38	67
Lukas	
5, 33—35	60 ff
5, 36—38	62 ff
6, 1—5	50
6, 6—11	51
10, 25 ff	4 34 ff
13, 10—18	51
14, 1—6	51
16, 16—18	69
16, 17	42
16, 29	3
Johannes	
2, 19	56 f
4, 19—26	58 f
5, 1—18	53 f
6, 51—58	67 f
7, 22 f	52 f
13, 34	37 f

In der Herderschen Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau erscheinen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

BIBLISCHE STUDIEN

HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR **O. BARDENHEWER** IN MÜNCHEN. gr. 8°

I. 1: **Der Name Maria.** Geschichte der Deutung desselben. Von Dr *O. Bardenhewer.* *M* 2.50
2: **Das Alter des Menschengeschlechts** nach der Heiligen Schrift, der Profangeschichte und der Vorgeschichte. Von Dr *P. Schanz.* *M* 1.60
3: **Die Selbstverteidigung des heiligen Paulus im Galaterbriefe** (1, 11 bis 2, 21). Von Dr *J. Belser.* *M* 3.—
4 u. 5: **Die prophetische Inspiration.** Von Dr *F. Leitner.* *M* 3.50

II. 1: **St Paulus und St Jacobus über die Rechtfertigung.** Von Dr *B. Bartmann.* *M* 3.20
2 u. 3: **Die Alexandrinische Uebersetzung des Buches Daniel und ihr Verhältnis zum Massorethischen Text.** Von Dr *A. Bludau.* *M* 4.50
4: **Die Metrik des Buches Job.** Von Dr *P. Vetter.* *M* 2.30

III. 1: **Die Lage des Berges Sion.** Von Dr *K. Rückert.* *M* 2.80
2: **Nochmals der biblische Schöpfungsbericht.** Von *Fr. v. Hummelauer* S. J. *M* 2.80
3: **Die sahidisch-koptische Uebersetzung des Buches Ecclesiasticus** auf ihren wahren Wert für die Textkritik unters. von Dr *N. Peters.* *M* 2.30
4: **Der Prophet Amos** nach dem Grundtext erklärt von Dr *K. Hartung.* *M* 4.60

IV. 1: **Die Adventsperikopen.** Von Bischof Dr *P. W. v. Keppler.* *Vierte Auflage* als Sonder-Ausgabe *M* 2.—; geb. in Leinw. *M* 2.80
2 u. 3: **Die Propheten-Catenen** nach römischen Handschriften. Von Dr *M. Faulhaber.* *M* 6.—
4: **Paulus und die Gemeinde von Korinth.** Von Dr *I. Rohr.* *M* 3.60

V. 1: **Streifzüge durch die biblische Flora.** Von *L. Fonck* S. J. *M* 4.—
2 u. 3: **Die Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens nach dem babylonischen Exil.** Von Dr *J. Nikel.* *M* 5.40
4 u. 5: **Barhebräus und seine Scholien zur Heiligen Schrift.** Von Dr *J. Göttsberger.* *M* 4.40

VI. 1 u. 2: **Vom Münchener Gelehrten-Kongresse.** Biblische Vorträge herausgegeben von Dr *O. Bardenhewer.* *M* 4.50
3 u. 4: **Die griechischen Danielzusätze und ihre kanonische Geltung.** Von Dr *C. Julius.* *M* 4.—
5: **Die Eschatologie des Buches Job.** Von Dr *J. Royer.* *M* 3.50

VII. 1—3: **Abraham.** Studien über die Anfänge des hebräischen Volkes von Dr *P. Dornstetter.* *M* 6.—
4: **Die Einheit der Apokalypse** gegen die neuesten Hypothesen der Bibelkritik verteidigt von Dr *M. Kohlhofer.* *M* 3.—
5: **Die beiden ersten Erasmus-Ausgaben des Neuen Testaments und ihre Gegner.** Von Dr *A. Bludau.* *M* 3.20

VIII. 1: **Die Irrlehrer im ersten Johannesbrief.** Von Dr *A. Wurm.* *M* 3.50
2: **Der Pharao des Auszuges.** Eine exegetische Studie zu Exodus 1—15. Von Dr *K. Miketta.* *M* 2.60
3: **Die chronologischen Fragen in den Büchern Esra-Nehemia.** Von Dr *J. Fischer.* *M* 2.40
4: **Die Briefe zu Beginn des zweiten Makkabäerbuches** (1, 1 bis 2, 18). Von Dr *H. Herkenne.* *M* 2.40

IX. 1—3: **Das Buch Job.** Von *J. Hontheim* S. J. *M* 8.—
4: **Exegetisches zur Inspirationsfrage.** Von *F. v. Hummelauer* S. J. *M* 3.—
5: **Der zweite Brief des Apostelfürsten Petrus,** geprüft auf seine Echtheit. Von Dr *K. Henkel.* *M* 2.40

X. 1—3: **Der Jakobusbrief und sein Verfasser** in Schrift und Überlieferung. Von Dr *M. Meinertz.* *M* 7.—

X. 4: **Moses und der Pentateuch.** Von Dr *G. Hoberg.* *M* 2.80
5: **Mariä Verkündigung.** Von Dr *O. Bardenhewer.* *M* 4.20
XI. 1 u. 2: **Der Judasbrief.** Von *F. Maier.* *M* 4.40
3: **Hrabanus Maurus.** Ein Beitrag zur Geschichte der mittelalterlichen Exegese. Von Dr *J. B. Hablitzel.* *M* 2.60
4: **Das Alte Testament in der Mischna.** Von Dr *G. Aicher.* *M* 4.60
5: **Ezechias und Senacherib.** Von *M. Theresia Breme,* Ursulinerin. *M* 3.20
XII. 1 u. 2: **Der Menschensohn.** Jesu Selbstzeugnis für seine messianische Würde. Eine bibl.-theolog. Untersuchung von Dr *F. Tillmann.* *M* 4.50
3: **Der Stammbaum Christi bei den heiligen Evangelisten Matthäus und Lukas.** Eine hist.-exeget. Untersuchung. Von *P. Vogt* S. J. *M* 3.60
4: **Das alttestamentliche Zinsverbot.** Von Dr *J. Hejcl.* *M* 2.80
5: **Textkritische Untersuchungen zum Hebräischen Ekklesiastikus.** Von *A. Fuchs.* *M* 3.60
XIII. 1: **Doppelberichte im Pentateuch.** Von Dr *A. Schulz.* *M* 2.80
2: **Kardinal Wilhelm Sirlets Annotationen zum Neuen Testament.** Eine Verteidigung der Vulgata gegen Valla und Erasmus. Nach ungedruckten Quellen bearbeitet von *H. Höpfl* O. S. B. *M* 3.40
3: **Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu.** Eine patristisch-exeget. Studie. Von Dr *W. Homanner.* *M* 3.—
4: **Das Hohelied.** Übersetzt und erklärt von *J. Hontheim* S. J. *M* 2.80
5: **St Augustins Schrift De consensu Evangelistarum.** Von Dr *H. J. Vogels.* *M* 4.—
XIV. 1 u. 2: **Die Wiederkunft Christi** nach den Paulinischen Briefen. Von Dr *Fr. Tillmann.* *M* 5.60
3: **Der Verfasser der Eliu-Reden** (Job Kap. 32—37). Eine kritische Untersuchung von Dr *W. Posselt.* *M* 3.—
4: **Der alttestamentliche Kanon der antiochenischen Schule.** Gekrönte Preisschrift von Dr *L. Dennefeld.* *M* 2.60
5 u. 6: **Die Menschenopfer der alten Hebräer und der benachbarten Völker.** Von Dr *E. Mader* S. D. S. *M* 5.60
XV. 1 u. 2: **Die Stammbäume Jesu nach Matthäus und Lukas.** Eine exegetisch-kritische Studie von Dr *J. M. Heer.* *M* 6.—
3: **Das Buch des Propheten Sophonias.** Erklärt von Dr *J. Lippl.* *M* 4.40
4 u. 5: **Die Inspirationslehre d. hl. Hieronymus.** Von Dr *L. Schade.* *M* 6.—
XVI. 1: **Das dritte Buch Esdras** und sein Verhältnis zu den Büchern Esra Nehemia. Von *E. Bayer* O. F. M. *M* 4.40
2: **Eine babylonische Quelle für das Buch Job?** Eine literargeschichtliche Studie von Dr *S. Landersdorfer* O. S. B. *M* 4.—
3 u. 4: **Die Dauer der Lehrtätigkeit Jesu** nach dem Evangelium des hl. Johannes, untersucht von *J. M. Pfättisch* O. S. B. *M* 5.
5: **Die altsyrischen Evangelien in ihrem Verhältnis zu Tatians Diatessaron,** untersucht von Dr *H. J. Vogels.* *M* 5.—
XVII. 1: **Die echte biblisch-hebräische Metrik.** Von Dr *N. Schlögl.* *M* 3.40
2: **Die Überlieferung der arabischen Übersetzung des Diatessarons.** Von Dr *S. Euringer.* Mit einer Textbeilage: Die Beiruter Fragmente, herausgeg. u. übers. von Dr *G. Graf.* *M* 2.50
3 u. 4: **Die Ethik des Apostels Paulus.** Von Dr *K. Benz.* *M* 5.—
5: **Über das Gleichnis vom ungerechten Verwalter** (Lk 16, 1—13). Von Dr *A. Rücker.* *M* 2.—
XVIII. 1—3: **Beiträge zur Geschichte der Sixto-Klementinischen Vulgata.** Nach gedruckten u. ungedr. Quellen von *H. Höpfl* O. S. B. *M* 9.—
4: **Die Esdrasbücher der Septuaginta.** Ihr gegenseitiges Verhältnis untersucht von Dr *B. Walde.* *M* 5.—
5: **Samaria und Peräa bei Flavius Josephus.** Von Dr *L. Haefeli.* *M* 3.50
XIX. 1: **Die Stellung Jesu zum alttestamentlichen Gesetz.** Von Dr *Karl Benz.*

233.303 220.08 3762
B449 B478
BENZ, K. BS19.1
AUTHOR
Die Stellung Jesu zum Alttesta-
TITLE mentlichen Gesetz
DATE LOANED | BORROWER'S NAME | ROOM NUMBER
3762